BIBLIOTEKA
PRZEGLĄDU RELIGIOZNAWCZEGO
„EUHEMER”

WILLIAM JAMES

DOŚWIADCZENIA RELIGIJNE

KSIĄŻKA i WIEDZA
1958

Wydano z dubletów
Bibl. [illegible] W-wy

Tytuł oryginału:
WILLIAM JAMES
THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE

Z oryginału angielskiego przełożył i przedmową zaopatrzył
JAN HEMPEL
Przekład sprawdził
DR MED. RAFAŁ RADZIWIŁŁOWICZ

2
20/117/Poch



128305



Okładkę projektował
J. Śliwiński
*
*„Książka i Wiedza", Warszawa, listopad 1958 r. * Nakład 5 000+165 egz. Wyd. I. * Obj. ark. wyd. 35,6 * Obj. ark. druk. 32 * Papier druk. sat. żeberk. kl. III, 70 g, 61×86 cm, z fabr. w Kluczach * Oddano do składu 19. V. 58 r. * Podpisano do druku 20. X. 58 r. * Druk ukończono w listopadzie 58 r. * Łódzka Drukarnia Dziełowa, Łódź, Piotrkowska 86 * Zam. nr 237/A/58 * M-5 * Cena zł 40.—*

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA

Do poważniejszych braków minionego okresu na froncie nauki należy zaniedbanie i lekceważenie psychologii. Wspaniałe odkrycia neurofizjologii w zakresie odruchów warunkowych były sukcesami, które zawróciły niejednemu w głowie, prowadząc do przekonania, że życie duchowe ludzi jest czymś niesłychanie prostym i bezproblematycznym. Reakcje ludzkie są jakoby zdeterminowane bodźcami i wytworzonymi odruchami warunkowymi, a zatem wystarczy uruchamiać określone bodźce, aby wszystko tak grało, jak chcemy.

Z niewątpliwej zależności między bodźcami a zachowaniem ludzi wyeliminowane zostało — jako qualité négligeable — pośrednie ogniwo w postaci ludzkiej psychiki. Ludzie posłusznie przychodzili na zebrania i szkolenie, recytowali wyuczone formuły, a to, co sobie przy tym myśleli (i tym bardziej to, co przy tym odczuwali), nie było brane pod uwagę, stanowiąc coś nierzeczywistego dla ludzi, których psychologię (czyli sposób ujmowania wnętrza ludzkiego) charakteryzowało lekceważenie tego wszystkiego, co się odbywa tylko we wnętrzu.

A tam, we wnętrzu myślącego i czującego człowieka, działy się tymczasem bardzo różne rzeczy. Niejeden człowiek, w którym powoli narastały sympatia i zapał dla ideałów socjalistycznych, chłódł, kiedy — nie licząc się najzupełniej z jego psychiką (i godnością) — traktowano go w sposób schematyczny, nieufny lub pogardliwy, stosując przymus nawet tam, gdzie był on najzupełniej zbędny — i w ten sposób to, co dany człowiek mógłby robić spontanicznie, z przekonaniem i entuzjazmem, zaczynał wykonywać pod przymusem, z wewnętrznym protestem i wzrastającą niechęcią, jeżeli nie do ustroju, to w każdym razie do osób, które ten ustrój wobec niego reprezentowały.

Urażano ludzi i zniechęcano, rozdrażniano i kaleczono — często tylko dlatego, że nie interesowano się psychologią. Z drugiej stro-

ny jednak, właśnie dlatego nie interesowano się psychologią, że nie liczono się z ludzką psychiką.

Ale z psychologią jest tak jak z filozofią. Czy ją ktoś uprawia w sposób naukowy, czy nie, każdy ma przecież jakąś psychologię na swój podręczny użytek i w jakiś określony sposób interpretuje sobie zjawiska psychiczne. Toteż alternatywą naukowych badań psychologicznych jest n i e b r a k p s y c h o l o g i i, a l e p s y c h o l o g i a l i c h a, nienaukowa, prymitywna. Zdanie, że każdy ma jakąś psychologię, można by zatem w ten sposób uzupełnić melancholijną nieco refleksją, że „każdy ma taką psychologię, na jaką sobie zasłużył". Każdy człowiek i każdy okres historyczny. Dotyczy to także okresu, w którym żyjemy.

Niezainteresowanie się psychologią i związane z tym nieliczenie się z ludzką psychiką było szczególnie niebezpieczne wówczas, gdy dotyczyło r e l i g i i. Źle było, gdy w minionym okresie nie liczono się z uczuciami religijnymi ludzi wierzących. Dziś też nie jest dobrze, bo wprawdzie wszyscy bardzo chcemy z tymi uczuciami się liczyć, ale — nie znając elementarnych zasad psychologii religii — dajemy się łatwo wprowadzać w błąd, kiedy za „uczucia religijne" podstawia nam się bardzo różne rzeczy, które z religią nie mają nic wspólnego. Brak badań religioznawczych mści się dotkliwie na życiu społeczno-politycznym. „Uczucia religijne mas dają niekiedy o sobie znać w sposób nieoczekiwany i z siłą żywiołu. Nie badane w sposób naukowy — nie mierzone w swojej sile, trwałości, zakresie — stanowią siłę społecznie dość groźną, przede wszystkim dlatego, że nikt się nie orientuje, jaka właściwie jest ich głębokość, co jest ich głównym źródłem i do jakiego działania mogą popchnąć. Nie wiadomo też dobrze, jaka jest ich istota i z czym właściwie mamy do czynienia wówczas, kiedy pojawia się zjawisko określane mianem religijnej psychozy" *.

Z tego wszystkiego wynika, że t r z e b a i n t e r e s o w a ć s i ę p s y c h o l o g i ą r e l i g i i. Wtedy, kiedy się chce jakoś nad tymi zjawiskami panować, i wtedy, kiedy się samemu przeżywa jakieś dziwne — przerażające czy uszczęśliwiające — stany.

Kogo zaś interesuje psychologia religii, ten powinien zaczynać studia właśnie od tej książki Jamesa **. Zadaniem tej książki, które ona od kilkudziesięciu lat na całym świecie z powodzeniem realizuje, jest właśnie r o z b u d z a n i e z a i n t e r e s o w a ń p s y c h o l o g i ą r e l i g i i i kierowanie tych zainteresowań w łożysko systematycznych studiów.

* *Euhemer*, „Przegląd Religioznawczy", 1957, nr 1, str. 5—6.

** Pewną pomocą przy rozpoczęciu studiowania psychologii religii może być konsultacja bibliograficzna zamieszczona w piśmie *Euhemer*, „Przegląd Religioznawczy", 1958, nr 1 (2).

James należy nie tylko do wybitnych uczonych, ale także do najbardziej utalentowanych pisarzy amerykańskich. Potrafi podawać bogaty materiał naukowy w sposób rzetelny, a jednocześnie zajmujący, błyskotliwy, przykuwający uwagę czytelnika *. Dzięki temu książka ta nie starzeje się, i dziś — mimo rozwoju badań psychologicznych w świecie — jest wciąż jeszcze naukowo aktualna, warta poważnego studiowania.

William James urodził się w roku 1842. Studiował malarstwo, chemię i medycynę; naukowo zaczął pracować najpierw w zakresie anatomii i fizjologii, a potem dopiero od fizjologii przeszedł do psychologii. Psychologią religii zajął się stosunkowo późno, kiedy już dzięki kilkudziesięcioletniej pracy zdobył sobie w świecie sławę i autorytet naukowy jako człowiek, który — jak to się mówi — przeorał niwę problematyki psychologicznej wzdłuż i wszerz, sprawdzając eksperymentalnie wartość różnych teorii i metod. W ten sposób do nowego materiału podszedł James z pełnym wyposażeniem wykwalifikowanego fachowca, posiadającego gruntowną wiedzę i bogate doświadczenie, a przy tym wolnego od jakiegokolwiek dogmatyzmu.

Wygłaszając wykłady z psychologii religii, James nie myślał ani o krytyce religii **, ani o obronie religii przed krytykami; zależało mu przede wszystkim na czym innym: żeby mianowicie p o k a z a ć s k o m p l i k o w a n i e i r ó ż n o r o d n o ś ć p r z e j a w ó w ż y c i a r e l i g i j n e g o oraz poprawnie opisać, uporządkować i psychologicznie wyjaśnić rozmaite „doświadczenia", bez zarozumiałej pretensji do zbudowania uniwersalnej (i nie-

* Zwraca na to uwagę m.in. *L. W. Grensted*: „The Psychology of Religion", London 1952, str. 1, 51, 52 — uważając książkę Jamesa wciąż jeszcze za konieczny „starting-point" poważnych studiów w tej dziedzinie.

** W tekście tej książki James kilkakrotnie deklaruje się jako protestant, nastawiony krytycznie wobec katolicyzmu (w szczególności strony 283—288, 299, 313—314, 321—324, 335—336 i 341). W „Pragmatyzmie" (Książka i Wiedza, 1957) broni się przed zarzutem ateizmu, powołując się na to, że jego „Doświadczenia religijne" były uważane za książkę „popierającą istnienie Boga" (str. 158). Hempel bardzo słusznie wskazywał na to, że James „nie jest propagatorem żadnego starego ani nowego objawienia, ale potrafi badać religię w sposób naukowy i taktowny".

uchronnie jednostronnej) teorii, która by tę całą różnorodność sprowadzała do jakiegoś jednego źródła, elementu czy prawa.

Pozostając na gruncie liberalnego protestantyzmu James uważał, że przy psychologicznym badaniu religii można oderwać się od sporów teologicznych i uprawiać psychologię w sposób naukowo-obiektywny. „Ostatnimi czasy — pisał — możliwe się stało bezstronne klasyfikowanie i porównywanie zjawisk religijnych“ *, stanowiące pewien zalążek krytycznej „nauki o religiach“, która powinna sobie zdobyć równie ogólne uznanie, jak fizyka **.

Przypuszczam, że mimo pewnych pozorów książka ta jest dość luźno związana z filozoficznymi poglądami Jamesa. To, co James przedstawia jako „metodę pragmatyczną“, bardziej jest związane z metodologią, specyfiką i ograniczonością psychologii niż z pragmatyzmem. Dlatego sądzę, że w tej przedmowie można sobie darować referowanie i ocenę filozofii Jamesa, odsyłając zainteresowanych do wydanego niedawno „Pragmatyzmu“ i znajdującego się tam posłowia.

Główną tezą całej książki jest, moim zdaniem, twierdzenie, że religia jest zjawiskiem znacznie bardziej skomplikowanym, niż to się wydaje olbrzymiej większości zarówno wierzących, jak niewierzących. Posiada ona wiele różnych źródeł, korzeni, form, przejawów i aspektów, splątana jest wieloma nićmi z różnymi dziedzinami i wartościami kulturalnymi — toteż najogólniejsze zorientowanie się w tej dziedzinie wymaga pewnego trudu. W tytule książki — i w całym tekście — nacisk pada na słowo „varieties“ ***, czyli na „mnogość różnic, którą znajdujemy w życiu duchowym rozmaitych ludzi“ ****. Niewielką wartość ma uproszczony podział ludzi na wierzących i niewierzących czy religijnych i niereligijnych *****. Jedni są najszczęśliwsi podczas cichej, spokojnej pogody, inni zaś potrzebują wrażenia napięcia, potrzebują natężać wolę, aby poczuli się w pełni życia“ ******, i odpowiednio czego innego szukają w religii. W wyborze

* „Doświadczenia religijne“, str. 393.
** Tamże, str. 413.
*** „The Varieties of religious experience“. Niestety w polskim przekładzie słowo to zostało opuszczone.
**** „Doświadczenia religijne“, str. 102. Dlatego ten cały dział psychologii, w którym specjalizował się James, nazywa się „psychologią różnic indywidualnych“.
***** Tamże, str. 189.
****** Tamże, str. 273.

religii wielką rolę odgrywają różnice potrzeb estetycznych. „Gdy jedni szukają nade wszystko prostoty i czystości intelektualnej, dla innych bogactwo jest najsilniejszą potrzebą wyobraźni“ *. Na sposób przeżywania wywierają poważny wpływ różnice wieku, płci, wykształcenia, inteligencji, środowiska. Na każdym kroku „pomiędzy oddzielnymi ludźmi znajdujemy tutaj olbrzymią skalę różnic“ **.

Otóż dzięki temu akcentowaniu różnorodności książka ta może przyczynić się do wytwarzania w czytelnikach postawy naukowej wobec tych zagadnień. Bo postawa naukowa zaczyna się tam, gdzie dostrzegamy wielość i różnorodność, a zatem problem. Nie zajmuje postawy naukowej ten, dla którego wszystko jest proste i jednakowe, a więc ten, kto nie widzi problemów.

Kilka słów wyjaśnienia należy się sprawie tego, co James rozumie przez religię ***. Najogólniej można powiedzieć, że James używa słowa „religia“ w dwóch znaczeniach: raz w znaczeniu bardzo szerokim, obejmującym całość aspektów wszystkich religii, drugi raz w znaczeniu bardzo wąskim, związanym ze skupieniem uwagi tylko na psychologicznym aspekcie religii. Z sześciu rozróżnianych aspektów religii (obrzędy, wyobrażenia, pojęcia, normy, organizacja i uczucia) nie zajmują go w gruncie rzeczy ani obrzędy, ani normy etyczne, ani organizacja kościelna. Nie interesuje go też wcale problematyka teologiczna. Wszystkie te aspekty uważa James za pochodne, koncentrując uwagę przede wszystkim na uczuciach i wyobrażeniach religijnych, to znaczy na psychologicznej stronie religii. „Sądzę — powiada James — że uczucie jest głębszym źródłem religii i że formuły filozoficzne i teologiczne są wytworami wtórnymi“ ****. „Jeżeli badanie nasze ma być badaniem psychologicznym, to jego przedmiotem winny być nie instytucje religijne, lecz raczej uczucia i podniety religijne“ *****. „W wykładach tych mam zamiar zupełnie pominąć instytucjonalną gałąź religii“ ******.

Trzeba o tym pamiętać, aby zawarte w tej książce uogólnienia traktować w sposób ostrożny. To, co James mówi o „re-

* Tamże, str. 416.
** Tamże, str. 272.
*** Por. definicje religii opublikowane w piśmie *Euhemer*, „Przegląd Religioznawczy“, 1957, nr 1, str. 59—68.
**** „Doświadczenia religijne“, str. 391.
***** Tamże, str. 4.
****** Tamże, str. 29 i 304.

ligii", *odnosi się zazwyczaj tylko do jej strony psychologicznej — i tylko w tych granicach może być słuszne**.

To rozpatrywanie religii tylko od jednej strony nadaje całej książce — wbrew intencjom autora — pewne *piętno jednostronności*. Zajmując się uczuciami religijnymi autor świadomie rezygnuje ze stawiania teorii teologicznych przed trybunałem rozumu **. Zamiast rozpatrywać religię od strony jej logicznej słabości i niespoistości, rozważa tylko jej skutki praktyczne, dochodząc do wniosku — który już kilkanaście stuleci przed nim wypowiedział szczerze Tertulian — że mianowicie religia może być bezsensowna, a mimo to wysoce pożyteczna ***. Uczucie — powiada James — jest źródłem religii i „godzi się ono na tajemniczość i zagadkowość swoich wyników, *uchyla się od racjonalnego usprawiedliwienia* ich i nieraz woli, żeby uchodziły za coś paradoksalnego i bezrozumnego" ****.

Jednakże sprawy „pożyteczności" religii nie można rozpatrywać w oderwaniu od jej funkcji społecznej. A w życiu społecznym trzeba precyzować, o pożytek jakiej klasy społecznej chodzi. Na przykład religia chrześcijańska. Była pożyteczna w staro-

---

* Trzeba lojalnie przyznać, że sam James ostrzega tu przed braniem jego słów w znaczeniu zbyt szerokim. „Aby wydać sąd krytyczny o wartości zjawisk religijnych — pisze James — należy koniecznie rozróżnić pomiędzy religią jako sprawą osobistą i religią jako wytworem pewnych instytucji... Rzecz początkowo niewinną może... przeniknąć szkodliwy duch polityki i żądza władzy dogmatycznej. Z tego powodu, gdy słyszymy dzisiaj o „religii", nieuniknienie myślimy o takim czy innym „kościele"; a dla niektórych ludzi wyraz „kościół" łączy się z tak wielką ilością hipokryzji, tyraństwa, miernoty duchowej i uporu w przesądach, że od razu odrzucają oni wszelkie rozróżnienia i mówią — dość mamy religii w ogóle... W naszych wykładach jednak instytucje religijne niemal wcale nas nie obchodzą". (Tamże, str. 304).

** Tym bardziej, że uważa tę sprawę za — w znacznej mierze — przesądzoną, pisząc m. in.: „należy ostatecznie pożegnać się z teologią dogmatyczną" (str. 407).

*** „Przypuśćmy — powiada Tertulian — że nauki, których uczymy, są fałszywe i rzeczywiście urojone, to jednak są konieczne; choćby niedorzeczne, to jednak pożyteczne... Dlatego nie opłaci się nazywać fałszywym i uważać za głupstwo tego, co opłaci się przyjąć za prawdę. Żadną miarą nie można w czambuł potępiać tego, co przynosi pożytek". (*Tertulian*, „Apologetyk", Poznań 1947, str. 196).

**** „Doświadczenia religijne", str. 391—392.

żytności — niewątpliwie, ale dla kogo? Dla niewolników, których uczyła posłuszeństwa właścicielom, czy też dla właścicieli niewolników, którym pomagała w ujarzmianiu niewolników, odwracając — nadprzyrodzonymi perspektywami — uwagę tych ostatnich od walki o wolność? A w wiekach średnich? Również była społecznie pożyteczna, tylko w odmienny sposób, dla feudałów i dla chłopów pańszczyźnianych. Feudałom opromieniała ich panowanie i hierarchię — aureolą łaski bożej, a chłopom pańszczyźnianym dostarczała — wprawdzie pod postacią herezji — ideologicznego oręża do walki z wyzyskiem i uciskiem feudalnym. W naszych czasach też jest „pożyteczna" dla burżuazji, o ile potrafi rozbijać jedność ruchu robotniczego przez skłócenie różnych wyznań oraz przez przeciwstawianie wierzących niewierzącym. Poza tym — ale dopiero poza tym — można mówić o ewentualnej pożyteczności religii dla jednostki w jej indywidualnym życiu.

James stoi na stanowisku, że religia jest pożyteczna, ponieważ wzmaga duchowe energie człowieka. „Uczucie religijne jest prawdziwym dodatkiem do stopnia życia osobnika. Darzy go ono nową dziedziną siły" *. Przyczyną tego wzmożenia energii jest fakt, że „rozkosz niektórych stanów mistycznych zdaje się przekraczać wszystko znane w świadomości zwykłej" **. „Religia — pisze James w innym miejscu — nadaje życiu pewien czar, którego racjonalnie lub logicznie z niczego innego wyprowadzić nie można" ***. Dla ilustracji przytacza James wypowiedź człowieka wierzącego, dla którego poczucie łączności z Bogiem jest „przybytkiem radości": „Bez tego poczucia życie byłoby bladą, bezludną, bezgraniczną i bezdrożną pustynią" ****.

Nie można zaprzeczyć, że czasem istotnie tak bywa, ale przecież — jakże często — religia staje się źródłem straszliwych samoudręczeń. W szczególności religia chrześcijańska z zaszczepianą przez siebie świadomością grzechu i obawą kar piekielnych potrafi zatruwać radość życia. Wystarczy przeczytać jakiś zbiór żywotów świętych, aby przekonać się, że nawet największych świętych ogarniało przerażenie związane z poczuciem niepewności, czy aby zostaną zbawieni.

Następnie, jeżeli czasem religia dodaje sił, to przecież równie częstym zjawiskiem, jeżeli nie regułą, jest to, co z genialną przenikliwością zaobserwował filozof niemieckiego romantyzmu,

---

* Tamże, str. 46.

** Tamże, str. 373.

*** Tamże, str. 46 i 456.

**** Tamże, str. 67.



Schleiermacher, pisząc: „uczucia religijne, zgodnie ze swoją naturą, paraliżują energię człowieka"* i dlatego należy je trzymać na wodzy. Niech wzbogacają i ubarwiają życie, ale niechże go nie psują i nie dezorganizują.

Marksizm nie zajmuje w tej sprawie stanowiska jednostronnego. Podkreśla obie strony oddziaływania religii. W pewnych okresach „umysłom mas karmionych wyłącznie religią musiały być przedstawione ich własne interesy w szacie religijnej, ażeby rozpętać wielką burzę" **. „Szata religijna" stawała się zatem niekiedy czynnikiem wzmagania rewolucyjnej energii mas. W innych okresach przeciwnie, religia odwracała ludzi od aktywnej walki o wolność, sprawiedliwość i szczęście na ziemi, paraliżując ich energię.

Niedostrzeganie całej społecznej problematyki religii, zwężanie pola widzenia do przeżyć jednostek sztucznie wyizolowanych z życia pełnego konfliktów społecznych, obniża wartość książki Jamesa. Przecież takich ludzi, którzy by żyli poza rozgrywającymi się konfliktami społecznymi, w rzeczywistości nie ma.

Co więcej, właśnie te sprzeczności społeczne stają się źródłem religii w naszych czasach. Skoro w „burżuazyjnym społeczeństwie jak obca jakaś siła panują nad ludźmi przez nich samych stworzone stosunki ekonomiczne", to sytuacja ta stanowi „faktyczne podłoże dla powstawania refleksu o charakterze religijnym", który polega na tym, że „siły ziemskie przybierają postać sił nadziemskich" ***. Tak ujmuje te sprawy materializm historyczny. James próbuje wyjaśnić pojawianie się sił nadprzyrodzonych w świadomości w inny sposób, który można by zakwalifikować jako materializm fizjologiczny. Religijne zdawanie się w nieszczęściu na „pomoc bożą" interpretuje James fizjologicznie, jako zdawanie się na własny układ nerwowy ****. Pisząc zaś, że religia nadaje życiu pewien czar, dodaje James, że „czar ten, gdy przychodzi, przychodzi w postaci jakby daru jakiegoś — fizjologowie nazwą go darem organizmu, a teologowie darem łaski bożej" *****.

* „...die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen". *F. D. E. Schleiermacher*, „Über die Religion" (1799), Leipzig 1920, str. 45—46.

** *F. Engels*, „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej", *K. Marks* i *F. Engels*, „Dzieła wybrane", Warszawa 1949, tom II, str. 379.

*** *F. Engels*, „Anty-Dühring", Warszawa 1949, str. 310—311.

**** „Doświadczenia religijne", str. 193—194.

***** Tamże, str. 46.

Zarówno psychologia — powiada James — jak religia „...przyjmują, że zbawienie w życiu przynoszą nam jakieś siły, mające wygląd czegoś zewnętrznego i leżącego poza świadomym życiem człowieka. Różnica powstaje dopiero w tym miejscu, kiedy psychologia nazywa te siły «podświadomymi», a o ich skutkach mówi, że «wylęgają się» w cerebracji podświadomej, a tym samym, kiedy przyjmuje, że siły te nie są zewnętrzne w stosunku do osobnika; podczas gdy teologia chrześcijańska widzi w nich bezpośrednie nadprzyrodzone działanie Boga" *.

Nawiązując do tych opisów „wtargnięć do zwykłego pola świadomości wyobrażeń wypracowanych poza granicami tego pola w podświadomych dziedzinach ducha" **, Hempel wysuwa przypuszczenie, że to — być może — „społeczeństwo działa w jednostce za pośrednictwem jej życia podświadomego" ***. James jednak nie pomyślał o tym i zamiast tego skłonny jest do przypuszczenia, że rejonami podświadomości kontaktujemy się ze światem nadprzyrodzonym ****.

Druga sprawa wymagająca wyjaśnienia — to szczególny dobór przykładów „doświadczeń religijnych". James słusznie rozróżnia autentyczne przeżycia religiotwórcze od „religii pochodzącej z drugiej ręki". „Nie wyście wytworzyli wasze religie — powiada James zwykłym „wierzącym" — otrzymaliście je od tradycji gotowe, zamknięte w formach ścisłych, utrwalone przez zwyczaj i naśladownictwo" *****. Tam zaś, gdzie wierni żyją „tylko życiem religijnym z drugiej ręki", kończy się „wewnętrzne życie religii" ******. Wychodząc z tego założenia, James uznał za „niepożyteczne" ******* — badanie typowych sytuacji w życiu religijnym współczesnych ludzi i zaczął rozglądać się za sytuacjami niezwykłymi, rzadkimi, wyjątkowymi. W ten sposób zebrał materiał bardzo interesujący, ale pokazujący w rzeczywistości coś zupełnie innego niż procesy zachodzące w życiu religijnym olbrzymiej większości współczesnych ludzi. Wynika z tego, że książka Jamesa nie jest adekwatnym obrazem współczesnego życia duchowego. Świadczy o tym między innymi to, że faktycznie zachodzące procesy mają zupełnie przeciwny kierunek rozwoju niż te,

* Tamże, str. 194.

** Tamże, str. 215.

*** Tamże, str. XXIV.

**** Tamże, str. 194, 388, 470—471.

***** Tamże, str. 7.

****** Tamże, str. 306.

******* Tamże, str. 7.

które opisywał James. W pogoni za tym, co niezwykłe, James szukał wypadków „nawróceń", gdy tymczasem dla naszej epoki charakterystyczne są nie „nawrócenia", ale właśnie przeciwnie, procesy wygasania religii *.

Warto zauważyć, że odpowiednio do wielości postaw religijnych, a być może w znacznie większym stopniu, mamy również ogromną mnogość najrozmaitszych postaw laickich, różnorodne odmiany materializmu, racjonalizmu, humanizmu i ateizmu, dla których trzeba właściwie — obok psychologii religii — stworzyć nową naukę: psychologię postaw świeckich.

ANDRZEJ NOWICKI

Warszawa, kwiecień 1958.

* Por. tamże, str. 55—56, 72—73, 110—111, 161—162, 447—448.

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Czytelnik polski dzieła, które dajemy tu w przekładzie, musi pamiętać o tej postawie szczególnej, którą społeczeństwo nasze przybrało względem zagadnienia religijnego. Wskutek warunków życia kościelnego i politycznego zatraciliśmy poczucie swobody przekonań osobistych. Właściwa życiu angielskiemu i amerykańskiemu tolerancja szeroka, której towarzyszy wielka rozmaitość poglądów indywidualnych, jest u nas rzeczą niemal nie znaną. Posiadanie przekonań własnych, szczególnie w dziedzinie religijnej, uważamy za coś jakby nieprzystojnego. Doszliśmy do tego, że publiczne przyznawanie się do własnych przeżyć wewnętrznych wydaje nam się albo dowodem pewnego zboczenia umysłowego, albo — co gorsza — skłonni jesteśmy nie wierzyć w jego szczerość i uporczywie doszukujemy się ukrytych zamiarów politycznych lub wyznaniowych.

Wyrośli w atmosferze wyłączności wyznaniowej, której przeciwstawi się nie mniej zamknięta wyłączność poglądu zwanego „naukowym", odrzucającego ryczałtem religię jako „przeżytek" z czasów minionych, przyzwyczajeni jesteśmy tylko do dwojakiej postawy względem religii. Albo uważamy za konieczne poddać się jakiemuś poglądowi religijnemu i bezkrytycznie podpisać jego credo, albo też przystępujemy do niego jak do trupa, ze skalpelem w ręku.

James ma tu postawę zupełnie odmienną. Nie jest on propagatorem żadnego starego ani nowego objawienia, ale jednocześnie nie przystępuje do człowieka religijnego z pogardliwym stosunkiem psychiatry do obłąkanego. Opisywany przez Jamesa człowiek religijny — to nie obiekt medyczny, wygłaszający pewne twierdzenia, o których błędności z góry jesteśmy przeświadczeni — to nie obiekt interesujący nas jako szczególny rodzaj zboczenia lub budzący nasze politowanie. James usiłuje być badaczem naukowym, ale jednocześnie wie dobrze, że zjawisko reli-

gijne — to coś żywego i niesłychanie subtelnego: na trupach badać go nie można, trzeba je w pełnym życiu wprowadzić do pracowni naukowej. Zjawisko to jednak będzie czymś nieuchwytnym i niepojętym, póki sam badacz nie podda mu się — przynajmniej w pewnej mierze. Jest w nim coś z muzyki i ze sztuki w ogóle, której niepodobna zrozumieć nie poddając się szaleństwu artysty — jeśli szaleństwem nazwać to można. Krytyk dzieł sztuki musi być sam w pewnej mierze artystą — może pozbawionym tylko tej zdolności ostatecznej, która przeżyciu artystycznemu nadaje postać dzieła skończonego; w każdym razie sprawa powstawania dzieła w duszy artysty musi być mu znana z własnych doświadczeń wewnętrznych, a nie tylko z opowiadań cudzych. Podobnie rzecz się ma z przeżyciami religijnymi — badaczowi przystępującemu do sądzenia ich nie wolno stać całkowicie na zewnątrz.

Być może, stanowisko takie spotka się z zarzutem, że jest wykroczeniem przeciwko przedmiotowości nauki, że psychiatra poddał się tu chorobie swych pacjentów. Cóż — kiedy ta „choroba" inną drogą jest niepoznawalna: kto, przynajmniej częściowo, nie podda się jej — innymi słowy — kto nie przyjmie choćby możliwości uważania tej choroby za wyższą, doskonalszą formę zdrowia, dla tego na zawsze pozostanie ona dziedziną niedostępną.

O Jamesie powiedzieć możemy, że przystępuje do obiektów swych nie tylko jako badacz, lecz jako współczujący poszukiwacz dobra ludzkiego, głęboko szanujący w jednostkach badanych ich godność i swobodę ludzką. Jego obiekt religijny — to równy mu we wszystkim obywatel, o którym z góry przypuszczamy, że mówi prawdę i że musi mieć racje dostateczne do mówienia tego, co mówi. Dopiero w takiej atmosferze badania zjawisko religijne ujawnić się może w całej pełni. Ale badacz próżno chciałby zachować swą niedosięgalną niezależność od zjawiska: przedmiot opanował go i gra w nim, czy nawet gra na nim, jakby na instrumencie, przez który wypowiada się.

Ograniczając swój przedmiot w wykładzie II do psychologii religii James zdaje sobie sprawę z tego, że nie obejmuje całości zagadnienia religijnego. Wyraźnie powiada, że obok religii, w tym znaczeniu, jakie w granicach swej książki nadaje temu terminowi, szeroko rozrastać się mogą instytucje kościelne, kwitnąć może teologia dogmatyczna itd. W takim razie jednak powstaje pytanie, czy na zasadzie tak jednostronnie zgromadzonego materiału był autor uprawniony do postawienia swych wniosków końcowych (wykład XX), wychodzących daleko poza granice psychologii religii. James początkowo świadomie ograniczył się do psychologicznej strony zagadnienia, potem jednak jakby zupełnie zapomniał o tym i mówi o religii jako całości, zawsze jednak wychodząc z założeń wyłącznie psychologicznych.

Dzięki temu czytelnik musi odnieść wrażenie, że poglądy, kierunki i przeżycia religijne powstają całkowicie podczas stosunków pomiędzy *jednostką* i wszechbytem. Wyodrębniona ze społeczeństwa, staje tu jednostka wobec pewnych potęg, przeciwstawia lub poddaje się ich działaniu i wówczas ponoć powstaje to, co nazywamy religią. Łacno dojść tu można do mniemania — zgoła mylnego — jakoby religie były jakimś wytworem indywidualnym, jakoby rodziły się w jednostkach, z których potem rozchodzą się na resztę jednostek zwanych społeczeństwem. W ten sposób skończona, gotowa religia powstać by mogła bodaj nawet w samotniku na wyspie bezludnej. Opierając się wyłącznie na dokumentach przeżyć jednostkowych James wywołuje wrażenie, jakoby były one niezależne od ustroju społeczno-gospodarczego, od gromady.

Dokonane przez Jamesa związanie spraw religijnych z bogatą dziedziną życia podświadomego daje możność choć częściowego wytłumaczenia tych spraw. Podświadomość jest rzeczywiście terenem, na którym bujnie wyrastać mogą religie. Religia przeniesiona na podświadomość przestaje być tym czymś rażąco bezsensownym, czym była póty, póki usiłowaliśmy wyjaśnić ją wyłącznie racjonalistycznie. Znaczenie pierwszorzędne ma stwierdzenie faktu, że nasze wierzenia, owe panujące nad religiami prawdy, których rozumem wytłumaczyć niepodobna, a które jednocześnie narzucają się nam z mocą imperatywu kategorycznego — wynurzają się z dziedzin podświadomych; niezmiernie ważną jest rzeczą stwierdzenie faktu, że te wierzenia czy te prawdy — jakby pozarozumowe — mają na postępowanie nasze wpływ decydujący i zwykle znacznie większy niż rozumowania dyskursywne, które do wierzeń raczej przystosowywać się muszą. Nie można jednak zatrzymywać się na tym punkcie i z konieczności należy spojrzeć w twarz pytaniu: a cóż wywołuje te wierzenia w podświadomości? — W podświadomości *wylęgają* się one, jak mówi James, ale wszak muszą być czymś uwarunkowane.

Otóż na pytanie to z dzieła Jamesa wysnuć można — i sam on to czyni — tylko dwojaką odpowiedź. Wierzenia nasze uwarunkowane są bądź przez działające w nas czynniki ustrojowe, bądź — być może — są rezultatem wpływów sił „wyższych".

Wydaje mi się, że pominięto tu czynnik pierwszorzędny, a mianowicie — społeczny. Wierzenia niekoniecznie muszą wypływać tylko ze spraw ustrojowych lub być rezultatem działania potęg „zaświatowych"; mogą one być uważane za odczuwany przez jednostkę wpływ społeczeństwa, którego — jako żywej całości — jest ona cząstką. Nakazy społeczne mogą przychodzić do jednostki w postaci nakazów zewnętrznych; jednostka może odczuwać je jako prawdy podstawowe, nie podlegające dyskusji — samonarzucające się — lub jako natchnienia czy nawet przemówienia bóstwa.

Społeczeństwo jest tą całością żywą wyższego rzędu, która stoi nad jednostką. Wpływy jego na jednostkę nie dają się zanalizować, ponieważ jest ona pogrążona w nich, jak w atmosferze. Jednostka rodzi się jako rezultat rozwoju społecznego i aż do śmierci ani na chwilę spod wpływów społecznych nie może być wyłączona; wszystkie jej czyny i myśli najtajniejsze są bezpośrednio związane ze środowiskiem, w którym przebywa lub z którego wyrosła.

A w takim razie, czy nie wolno zrobić przypuszczenia, że społeczeństwo działa w jednostce za pośrednictwem jej życia podświadomego?

Jeśli staniemy na tym stanowisku, sądzę, wyjaśni nam się natura niejednego objawienia religijnego, a nadto może znajdziemy dogodny probierz do mierzenia wartości stanów podświadomych.

Dotychczas widzimy występujące w dziejach przede wszystkim dwa czynniki życia społecznego: jeden z nich nazwijmy narodowym, a drugi klasowym. Mogą one dawać jednostkom natchnienia i przeżycia wewnętrzne tak silne, że działają z mocą autorytetu i sama jednostka ma wrażenie raczej spełniania czyjegoś rozkazu niż postępowania podług woli własnej.

Jako przykład czynnika narodowego wskazać można przeżycia proroków starotestamentowych (bez względu na to, czy należą oni do postaci historycznych czy legendowych). Potężny duch narodu żydowskiego odczuwany tu jest jako osoba — jako Pan, Jahwe — odczuwany z taką mocą, że aż jawi się w wizjach, przemawia i wydaje rozkazy. Prorok czuje w sobie działanie tego ducha, czuje tak konkretnie, że czucie to panuje — jako bardziej rzeczywiste i bardziej narzucające się — nad wszystkimi czuciami zewnętrznymi. Prawdy te, odczute przez proroka właśnie dlatego, że nie są jego indywidualnymi przeżyciami, lecz czymś społecznym, co w nim znalazło tylko wyraz mocniejszy, przez rodaków jego przyjęte zostają nie jako osobiste poglądy jednostki, lecz jako objawienie prawdy, która i w nich się taiła, jeno do wypowiedzenia dojść nie mogła. Wypowiedzenia się prorocze zostają uznane za prawdę, ponieważ każdy odczuwa je jako to, co sam chciał powiedzieć, jeno nie podołał. Innymi słowy — objawienie proroka udzielone ludziom tego samego społeczeństwa wywołuje w nich objawienia podobne: prorok jest ustami, przez które wypowiada się wola społeczeństwa tająca się w jednostkach zwykłych.

Jako przykład czynnika klasowego podać można chrystianizm. Dawny Jahwe narodowy staje tu się Bogiem głównie sprawiedliwości społecznej. I znowu wypowiedzenia się prorocze znajdują oddźwięk u ludzi podobnie nastrojonych — w tym przypadku u ludzi tej samej pozycji społecznej. Dalszy ciąg sprawy jest ten sam, co u proroków narodowych.

Jeśli teraz chodzi o probierz wartości stanów natchnienia czy stanów mistycznych, to powiem, że w dziejach za wartościowe tylko te uznane zostały, które znalazły oddźwięk w masach społecznych; oddźwięk zaś znalazły te, które nie były czysto indywidualnymi przeżyciami proroka czy apostoła. Przeżycia czysto indywidualne, natchnienia tak z życiem społecznym nie związane, że nic w środowisku nie zmieniały i żadnej grupy nie skrystalizowały wokół siebie, idą w zapomnienie i wątpliwe jest bardzo, czy kto bądź zechce nadać im miano religijnych. Pomiędzy takimi przeżyciami samotnymi i marzycielstwem beztreściwym czy stanami narkotycznymi granica jest nie do przeprowadzenia.

James poszukując sprawdzianu wartości dla stanów mistycznych dochodzi — zgodnie ze wszystkimi kościołami — do wniosku, że sprawdzianem tym są zmiany etyczne wywołane przez te stany w jednostce przeżywającej je. Sprawdzian ten sprowadza się również do podanego przeze mnie sprawdzianu społecznego: dobre, pożądane etycznie są te zmiany, których pragnie obejmująca jednostkę gromada społeczna. Ludzie zwykli, nie święci, chcieliby prowadzić taki żywot, jak prowadzi święty, ale nie mogą: ich wola zbiorowa działa na proroka jako nakaz zewnętrzny, przychodzi do niego jako objawienie i przemienia go w pożądanym kierunku.

Wynikałoby z tego, że przez „drzwi podświadome" — jak nazywa to James — przenikałoby działanie społeczeństwa, kształtując jednostki wybrane na wyjątkowych przedstawicieli pragnień i tęsknot społecznych. Tak jawią się prorocy, wieszcze, „słowa wcielone" i reformatorzy społeczno-religijni. I — powtarzam — głoszone przez nich objawienia tylko wówczas uznane są za prawdę, gdy są wyrazem ukrytych pragnień tkwiących w przeciętnych sercach całego społeczeństwa, lecz niezdolnych do przebicia skorupy konwencjonalizmów panujących jeszcze, choć już przestarza-

łych. Przebicie tej skorupy odbywa się właśnie w proroku, świętym, który z konieczności musi być jednostką mniej lub bardziej „nienormalną".

Tak czy inaczej, wielką zasługą Jamesa jest silne zwrócenie uwagi na wartość i znaczenie stanów podświadomych, przez które dochodzą do nas objawienia — jak teologia mówi — „sił wyższych", a jak my powiemy — sił społecznych, będących w stosunku do jednostki właśnie siłami wyższymi.

Naprawdę religia nigdy nie jest zjawiskiem indywidualnym: rodzi się z pewnych potrzeb i dążeń gromadzkich. U podstawy dziejowej wszystkich wielkich religii znajdujemy zawsze związek organiczny z jakimś szczególnym dążeniem społeczno-gospodarczym lub narodowym. Ruchy i prądy religijne — to przede wszystkim ruchy i prądy społeczne. Oddzielić całkowicie religię od dążeń społecznych — gospodarczo-klasowych lub narodowych — jest prostym niepodobieństwem.

Religia oddziela się wyraźnie od dążeń społecznych dopiero wówczas, gdy na zwycięskim ruchu społecznym zasiądzie grupa specjalistów religijnych — kapłanów lub świętych — którzy oddają się zawodowo przeżyciom wewnętrznym, przetrawiają, uświadamiają i systematyzują te osady, przez ruch społeczny w jednostkach nagromadzone. Tacy kapłani, święci lub filozofowie zwykle przeceniają znaczenie przeżyć indywidualnych w powstawaniu religii; sami nie zdają sobie sprawy ze społecznych źródeł swych myśli lub wzruszeń i oglądając się wstecz na domniemane początki religii własnej widzą poza sobą szereg jednostek podobnie im myślących i czujących. Innymi słowy — źródeł swych myśli i przeżyć szukają nie w nieświadomych siebie, żywiołowych poruszeniach mas, lecz w przeżyciach jednostkowych szeregu świętych lub myślicieli. Stąd tak olbrzymie przecenianie w dziejach religii roli „założycieli" i „proroków".

Z dwóch największych prądów religijnych — buddyzmu i chrystianizmu — ten ostatni w miarę postępu badań historycznych ujawnia u podstawy coraz więcej znamion wielkiego ruchu społecznego. Źródła buddyzmu dla zupełnego braku jakich bądź dokumentów giną w tajemnicy; znamy tę religię dopiero z okresów pełnego rozwoju doktryny, to znaczy z czasów, gdy ruch społeczny wydał już swych wielkich mężów czy wielkiego męża, wokół którego myśliciele późniejsi — a także legenda ludowa — coraz wyłączniej ogniskowali religię. Dzieje buddyzmu przed domniemanym jego założycielem pozostaną dla nas zapewne na zawsze zakryte. Możemy tylko skrystalizowaną już myśl buddyjską łą-

czyć z myślą bramańską, która również była już pewnego rodzaju przeżytkiem poprzedzających ją tarć i dążeń społecznych.

Wybitnie społeczny charakter ruchów reformatorskich i herezji chrześcijańskich nie może ulegać żadnej wątpliwości. Gdyby np. Luter był żył nie w czasach, kiedy jednostka pozostawia po sobie ślady drobiazgowe, to może stałby on przed nami nie jako człowiek o inteligencji średniej i średnim poczuciu moralnym, lecz jako bohater wielkiej legendy społeczno-kosmicznej: siły społeczne, dzięki którym powstają legendy, oczyściłyby to imię ze wszystkich znamion przeciętności i podniosłyby je do godności uosobienia czy symbolu społecznych, nadludzkich, nadjednostkowych dążeń, celów i sposobów wypowiadania się. A wówczas, być może, jawiłby się on w wizjach różnym „świętym" i dzięki brakowi dokumentów historycznych stałby się postacią legendarną — tj. taką, która zmieniając się nieustannie, wyrażać może dążenia i potrzeby społeczne w bardzo różnych czasach i miejscach.

James jako psycholog nie dość, że pomija społeczną stronę religii, on jej jakby nie dostrzega. Wynika to zresztą z samego charakteru dokumentów, na których się opiera. Znakomita większość badanych przez niego „doświadczeń" to przeżycia członków współczesnych lub prawie współczesnych sekt chrześcijańskich. Otóż chrystianizm już dawno wyszedł z okresu wielkich, żywiołowych ruchów religijnych: naprawdę nie mamy już dzisiaj ani ruchów reformatorskich, ani herezji. Żywiołowość społeczna w inną dzisiaj odziewa się szatę czy innym wypowiada się językiem. Dzięki temu powstające dzisiaj tak zwane kościoły — a w Ameryce jest ich niezmiernie dużo — niemal zupełnie pozbawione są społecznych znamion ruchów religijnych: wszystkie te „rozłamy", „kierunki" i „objawienia" odbywają się na powierzchni ustroju społecznego, nie sięgają weń i dlatego właśnie mogą łudzić się, że są od niego niezależne. Ci „święci" inicjatorzy są jakby epigonami żywiołowych ruchów religijnych, epigonami przeżywającymi intelektualnie czy uczuciowo to, co już przed wiekami dokonało się jako ruchy społeczne.

W takich warunkach jednostka rzeczywiście nabiera wielkiego znaczenia. Mając do czynienia z bardzo słabym oporem utartych mniemań i poglądów, nie przeciwstawiając się ciężkiej — jakby krwisto-skalistej — masie ustroju społecznego, jednostka „dużo" zdziałać może i jej przeżycia czy myśli indywidualne mogą stać się czynnikiem szeroko rozlewających się zmian w umysłach bliźnich, podobnie przeżywających swe życie duchowe tylko na powierzchni ustroju społecznego.

Niemal wszystkie przytoczone przez Jamesa przykłady współczesne noszą na sobie jakieś przykre piętno rzeczy małych. Czuje się, że te maleńkie „nawrócenia" pijaków i innych nałogowców jakoś nieproporcjonalnie wyolbrzymiono, stawiając je na wspólnym poziomie ze zmianami wewnętrznymi wielkich proroków i działaczy społeczno-religijnych. James sam odczuwa, że przytoczone przez niego przykłady mają jakiś przykry posmak rzeczy klinicznych. Oto jedno z ich znamion zewnętrznych: nawrócenia — te przesunięcia ośrodka energii osobistej — odbywają się nie na polu bitwy, nie w więzieniach, nie w starciach przekonaniowych z przeciwnikami, nie w obliczu wielkich wstrząśnień dziejowych — jeno najczęściej w... pokoju sypialnym lub na przechadzce.

Gdyby James — człowiek tak bystry i głęboko rozumny — zamiast materiału zawierającego przeżycia alkoholików lub żyjących na powierzchni życia jednostek ze sfer uprzywilejowanych, miał do rozporządzenia dokumenty przeżyć i wstrząsów wewnętrznych np. polskich lub rosyjskich działaczy społecznych, wówczas zapewne sięgnąłby głębiej w tragizm duszy ludzkiej i nie potrzebowałby przepraszać swych czytelników za grzebanie się po zakamarkach dusz — bo te zakamarki nie miałyby w sobie wówczas nic małego ani chorobliwego... Okazałoby się także może, w jakich dziedzinach życia zachodzą teraz te same sprawy dla człowieka najważniejsze, które niegdyś zachodziły po sektach i zgromadzeniach zakonnych. Niestety, dokumentów tych zebranych nie posiadam. Być może, że życie podświadome, wstrząsy mistyczne nie występowałyby w nich tak jaskrawo. Bo jeśli tamci, przytaczani przez Jamesa, lubią „umistyczniać" każde przeżycie własne, ci z nie mniejszym uporem rozciągają każdą zmianę wewnętrzną na torturach drabiny logicznej. Ale działanie w człowieku spraw podświadomych i ich wpływ przemożny na całość naszego postępowania, a także znaczenie rzeczywiste tego, co nazywamy wiarą, ujawniłoby się — jak sądzę — jeszcze znacznie silniej.

Takie możemy wysuwać pragnienia. Tymczasem jednak należy nam przyjąć to, co James daje, a uczynić to tym łatwiej, że daje rzeczywiście dużo. James jest nie tyle filozofem systematycznym, ile mędrcem życiowym: człowiekiem umiejącym rozumnie i serdecznie w duszę bliźniego zaglądać. Możemy się z nim tu i owdzie nie zgadzać, czytając go jednak nie oprzemy się płynącej z każdej niemal stronicy spokojnej i mocnej pogodzie wewnętrznej, która niewątpliwie podniesie nas na duchu. Spokojny, trzeźwy i praktyczny umysł amerykański wnosi do dziedziny religijnej — gdzie obok rzeczy bezcennych i wszechludzkich leżą wprost śmiecie lub przypadki chorobliwe — zdrowy sąd człowieka zrównoważonego i życzliwego. Pragmatyczne sprawdziany użyteczności w zastosowaniu do pojęć teologicznych niewątpliwie mogą oddać wielkie usługi czynnika masowo wymiatającego rzeczy lub atrybuty czczone od wieków, choć zgoła pozbawione jakiego bądź znaczenia pozytywnego.

Przekład dokonany został, ile się dało, dosłownie, ściśle i prawie bez opuszczeń. Niemało trudności przedstawiało ustalenie terminologii, która u Jamesa, niestety, bynajmniej nie jest ujednostajniona. Teksty przytoczone z języków obcych były w miarę możności tłumaczone wprost z oryginałów lub wzięte z gotowych przekładów polskich, jeśli znaleźć je można było.

Całkowitej rewizji przekładu w zestawieniu z oryginałem dokonał łaskawie dr Rafał Radziwiłłowicz.

„Pragmatyzm" Jamesa wyszedł w przekładzie polskim i z obszerną przedmową krytyczną p. W. M. Kozłowskiego (Warszawa 1911 u E. Wendego i s-ki). Książka ta zawiera również krótki życiorys Jamesa i bibliografię jego prac.

JAN HEMPEL

Warszawa, luty 1918.

DOŚWIADCZENIA RELIGIJNE

WYKŁAD I

RELIGIA I NEUROLOGIA

Z niepokojem wstępuję na tę mównicę i spoglądam na tak uczone audytorium. My, Amerykanie, przyzwyczajeni jesteśmy do słuchania wykładów Europejczyków i czytania ich książek. W mym własnym uniwersytecie w Harvard nie mija ani jedna zima bez tego, abyśmy nie zgarnęli większego lub mniejszego plonu europejskiej nauki z ust szkockich, angielskich, francuskich lub niemieckich uczonych i literatów, których bądź sami skłoniliśmy do przebycia oceanu, bądź też schwytaliśmy za skrzydła, gdy gościli na naszej ziemi. Słuchać Europejczyka wydaje nam się czymś zupełnie naturalnym; natomiast zgoła nie jesteśmy przyzwyczajeni do mówienia do Europejczyków; ten więc, kto pierwszy na to się porywa, winien wytłumaczyć swą śmiałość. Szczególnie zaś wydaje się to wskazane, kiedy mówiący staje na tak czcigodnym dla Amerykanina gruncie, jak grunt Edynburga.

Sławni filozofowie tej wszechnicy głęboko wryli się w moją młodocianą wyobraźnię. Ogłoszone właśnie wówczas szkice filozoficzne profesora Frasera były moją pierwszą książką filozoficzną i przypominam sobie to uczucie lękliwego podziwu, z którym czytałem zawarte w niej streszczenie kursu Williama Hamiltona. Same zaś wykłady Hamiltona były pierwszym dziełem filozoficznym, które porządnie przestudiować zdołałem. Później pogrążyłem się w pracach Dugalda Stewarta i Thomasa Browna. Takie uczucia młodzieńczego podziwu nie zamierają nigdy. Wyznaję, że chwila obecna, w której skromną moją osobę przeniesiono z puszczy ojczystej na to

urzędowe stanowisko, gdy zrobiono mnie kolegą ludzi noszących imiona tak znakomite, ma dla mnie tyleż z rzeczywistości, ile z jakiejś bajki wyśnionej.

Skoro jednak już spotkał mnie ten zaszczyt, poczułem, że nie wolno mi odsuwać go. Zawód akademika posiada też swoje obowiązki bohaterskie, staję więc przed wami bez dalszych tłumaczeń. Pozwólcie mi tylko wyrazić nadzieję, że rozpoczęty tutaj i w Aberdeen prąd z Zachodu na Wschód trwać będzie w dalszym ciągu i że z czasem wielu z moich rodaków będzie powołanych do przemawiania na uniwersytetach szkockich, w zamian za Szkotów wykładających w Stanach Zjednoczonych. Mam nadzieję także, że narody nasze dojdą do zjednoczenia w tych sprawach wysokich i że nasz szczególny temperament filozoficzny, podobnie jak nasz temperament polityczny, rozlewający się razem z mową angielską, będzie coraz więcej przenikał świat i coraz mocniej nań oddziaływał.

*

Jeśli się spytacie, w jaki sposób mam zamiar traktować swoje wykłady, to zaznaczę, że nie jestem ani teologiem, ani badaczem biegłym w dziejach religii, ani też antropologiem. Jedyna bliska mi gałąź wiedzy — to psychologia. Dla psychologa religijne skłonności człowieka muszą być co najmniej równie interesujące, jak wszystkie inne wchodzące w skład ludzkiej istoty duchowej. Zdaje się więc, że jako psycholog, mogę zaprosić was do opisowego zapoznania się ze skłonnościami religijnymi.

Jeśli badanie nasze ma być badaniem psychologicznym, to jego przedmiotem winny być nie instytucje religijne, lecz raczej uczucia i podniety religijne; dlatego zmuszony jestem zwrócić się ku tym szczególnie rozwiniętym zjawiskom podmiotowym, które jako dzieła nabożne lub autobiografie przechowały się w literaturze i pochodzą od ludzi pełnych samowiedzy i umiejących wypowiedzieć się. Początki i wczesne okresy jakiegoś przedmiotu zawsze są ciekawe, kto jednak poważnie poszukuje całego jego znaczenia, ten musi zwrócić się do form zupełnie rozwiniętych i skończonych. Wynika stąd, że najważniejszymi dla nas dokumentami będą te, które pochodzą od ludzi o najpełniejszym życiu religijnym i przy tym zdolnych do zrozumiałego wypowiedzenia swych poglądów i pobudek. Takich zaś znajdziemy albo pomiędzy względnie nowoczesnymi pisarzami, albo pomiędzy tymi z dawnych, którzy stali się klasykami religijnymi. Przy tym najcenniejszych i najbardziej pouczających dla nas dokumentów, prawdziwych *documents humains*, nie potrzebujemy szukać na wyżynach specjalnej erudycji, gdyż leżą one przy drodze publicznej. Okoliczność ostatnia, wypływająca tak naturalnie z charakteru samego zagadnienia, okazuje się czymś szczególnie dogodnym dla mnie, któremu brak specjalnego przygotowania teologicznego. Przytoczenia, myśli i całe rozdziały spowiedzi osobistych mogę czerpać z książek, które większość z was miała już w ręku, a jednak pozostanie to bez uszczerbku dla wyprowadzonych przeze mnie wniosków. Być może, iż jakiś odważniejszy czytelnik i badacz, który w przyszłości będzie wykładał z tej mównicy, wygrzebie z półek księgarskich ciekawsze i milsze dokumenty, niż podane przeze mnie. Wątpię jednak, czy większa mnogość materiału pozwoli mu dotrzeć bliżej do istoty poruszonego tematu.

Dwa pytania — jedno: co to są skłonności religijne — i drugie: jakie jest ich filozoficzne znaczenie — należą każde do zupełnie innej dziedziny. Pomieszanie ich nieraz bywa przyczyną wielu nieporozumień. Muszę więc zatrzymać się nieco nad tym punktem, zanim sięgniemy do zapowiedzianych dokumentów i materiałów.

Współczesne dzieła o logice rozróżniają dwa porządki badania w stosunku do jakiejś rzeczy. Po pierwsze: jaka jest natura danej rzeczy? jak ona powstała? jaki jest jej ustrój, pochodzenie i historia? I po wtóre: jaka jest jej doniosłość, znaczenie i wartość, skoro istnieje w danym miejscu.

Odpowiedź na pytanie pierwsze wypada jako sąd o istnieniu (sąd egzystencjalny). Odpowiedź na drugie

jest **sądem o wartości**, tym, co Niemcy nazywają *Werturteil*, a co, jeśli chcemy, nazwać możemy **sądem duchowym**. Żaden z tych sądów nie może być wyprowadzony bezpośrednio jeden z drugiego. Wynikają one z różnych poczynań umysłowych, a umysł łączy i kombinuje je między sobą dopiero po uprzednim niezależnym wyprowadzeniu każdego z osobna.

W stosunku do religii bardzo łatwo rozróżnić te dwa porządki badania. Każde zjawisko religijne posiada swe dzieje i daje się wyprowadzić od naturalnych przodków. To, co dzisiaj nazywa się wyższą krytyką biblijną, jest tylko zaniedbanym przez kościół dawniejszy badaniem Biblii ze stanowiska egzystencjalnego. W jakich warunkach biograficznych pisarze biblijni wnosili swe udziały do księgi świętej? I co rzeczywiście każdy z nich miał na myśli, gdy formułował swe powiedzenia? Są to najwidoczniej zagadnienia historyczne i nie wiadomo, w jaki sposób odpowiedź na nie mogłaby bezpośrednio rozwiązać pytanie: jaką wartość jako przewodnik w życiu lub jako objawienie ma dla nas księga, której dzieje dopiero co poznaliśmy? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy już z góry mieć w umyśle coś w rodzaju ogólnej teorii o tym, jakim wymogom ma odpowiadać rzecz posiadająca wartość dla celów objawienia. Taka teoria byłaby właśnie tym, co przed chwilą nazwałem sądem duchowym. Kombinując ten pierwotny sąd duchowy ze świeżo otrzymanym sądem egzystencjalnym możemy wyprowadzić drugi sąd duchowy odnośnie do wartości Biblii. Teraz zaś, jeśliby wypadło z naszej teorii o wartości objawiennej (*révélation value*), że księga wartość tę posiadająca musi być ułożona automatycznie lub nie podług dowolnego upodobania pisarza albo że nie powinna zawierać naukowych czy historycznych błędów ani też dawać wyrazu osobistym czy miejscowym namiętnościom, wyrok nasz o Biblii byłby zapewne bardzo surowy. Gdyby jednak, z drugiej strony, teoria nasza dozwalała, aby księga jakaś była objawieniem pomimo błędów, namiętności i świadomego układu ludzkiego, wymagając od niej tylko zgodności z wewnętrznym doświadczeniem wielkich duchów walczących z przeciwnościami losu, wówczas sąd nasz o Biblii wypadłby o wiele dla niej przychylniej. Wynika stąd, że same fakty egzystencjalne nie wystarczają do określenia wartości. Toteż prawdziwie wiarogodni krytycy biblijni nigdy nie wikłają zagadnienia egzystencjalnego z duchowym. Wobec jednych i tych samych wniosków z danego faktu różni badacze dochodzą do różnych poglądów na wartość Biblii jako objawienia; a to zależnie od sądu duchowego, który założyli u podstawy.

Powyższe uwagi ogólne o dwóch rodzajach sądów czynię dlatego, że liczni ludzie religijni, a być może są tacy w tym audytorium, nie uwzględniają tego rozróżnienia i mogliby się czuć dotknięci z powodu czysto egzystencjalnego stanowiska, na którym w stosunku do zjawisk doświadczenia religijnego w dalszym ciągu stać będę. Gdy rozpatrywać mi je przyjdzie z biologicznego i psychologicznego stanowiska, jakby były to ciekawe wypadki dziejów indywidualnych, mogłoby wówczas — zanim zdołam dokładniej wypowiedzieć się — powstać w niektórych podejrzenie, jakobym dążył do poniżenia tak wzniosłego przedmiotu lub może nawet do zdyskredytowania religijnej strony życia w ogóle.

Taki wynik byłby oczywiście całkowicie obcy moim zamierzeniom. Aby więc podobne uprzedzenia nie przeszkodziły zrozumieniu tego, co mam do powiedzenia, chcę poświęcić jeszcze słów parę wyjaśnieniu tego punktu.

Nie ulega wątpliwości, że oddawanie się wyłącznie życiu religijnemu czyni z człowieka dziwaka lub istotę wyjątkową. Nie mówię w tej chwili o was, zwykłych wiernych, przestrzegających obrządków w waszych krajach ustalonych, bez względu na to, czy są to obrządki buddyjskie, chrześcijańskie czy mahometańskie. Nie wyście wytworzyli wasze religie: otrzymaliście je od tradycji gotowe, zamknięte w formach ścisłych, utrwalone przez zwyczaj i naśladownictwo. Badanie takiej religii, pochodzącej już z drugiej ręki, mało przyniosłoby nam pożytku. Musimy raczej poszukać tych oryginalnych doświadczeń, które były wzorcami i rodzicielami dla całej masy uczuć zasugestionowanych i postępków naśladowanych. Takie do-

świadczenia znaleźć możemy tylko w tych osobnikach, dla których religia nie jest zwyczajem obojętnym, lecz przejawia się raczej w formie ostrej, powiedzmy zapalnej. Takie jednostki — to geniusze religijni. Geniusze religijni, jak ludzie genialni w innych dziedzinach, nieraz ujawniali znaki niezrównoważenia nerwowego. Być może nawet, że ludzie wybitni w dziedzinie religijnej podlegali nawiedzeniom psychopatycznym częściej niż inne rodzaje geniuszów. Zawsze były to jednostki o przeczulonej pobudliwości wzruszeniowej. Życie ich wewnętrzne często było burzliwe i w pewnym swym okresie podległe melancholii. Nie znali miary, ulegali przywidzeniom i wyobrażeniom natrętnym, często wpadali w trans, słyszeli głosy, miewali widzenia i wykazywali różnego rodzaju osobliwości, zwykle uznawane za chorobliwe. Nieraz nawet te znamiona chorobliwe pomagały im do zdobycia wpływu i autorytetu.

Jeśli zażądacie przykładu konkretnego, to powiem, że nie da się znaleźć nic lepszego niż przykład Jerzego Foxa. Założona przezeń religia kwakrów nie może być przechwalona. W epoce kłamstwa i hipokryzji była to religia prawdomówności, wkorzenianej we wnętrze duchowe; był to powrót do czegoś bliższego pierwotnej prawdzie ewangelicznej niż wszystko, co przedtem znano w Anglii. Rozwijające się w kierunku wyzwolenia współczesne sekty protestanckie w rzeczywistości powracają tylko do tego stanowiska, na którym stał Fox i pierwsi kwakrzy. Wszelkie usiłowania wykazania, że pod względem sprawności umysł Foxa był chorobliwy, muszą spełznąć na niczym. Każdy, kto stykał się z nim osobiście, od Oliviera Cromwella do urzędniczków prowincjonalnych i donosicieli, uznawał w nim wyższą moc duchową. A jednak pod względem sprawności ustroju nerwowego Fox był psychopatą, *détraqué* w najwyższym stopniu. Dziennik jego obfituje w takie ustępy:

„Idąc z przyjaciółmi podniosłem głowę i spostrzegłem trzy iglice na wieżach kościelnych; te iglice zaważyły na mym życiu. Zapytałem, co to było za miejsce. Powiedzieli — Lichfield. Natychmiast przyszło do mnie słowo Pana, że powinienem tam iść. Ponieważ zbliżyliśmy się do domu, do którego szliśmy, chciałem, ażeby przyjaciele moi weszli sami, i nie powiedziałem im, dokąd chcę iść. Gdy tylko weszli, oddaliłem się i poszedłem przez zagajniki i kałuże, aż znalazłem się na milę od Lichfield w miejscu, gdzie na obszernym pastwisku pasterze paśli owce. Wtedy Pan nakazał mi zdjąć obuwie. Zawahałem się, bo była to zima; lecz słowo Pana było jak ogień we mnie. Zdjąłem więc obuwie i zostawiłem je pasterzom, którzy drżeli ze strachu i zdziwienia. Ruszyłem w drogę; przeszedłem około mili i gdy tylko wstąpiłem w granice miasta, słowo Pana znowu przyszło do mnie mówiąc: wołaj — „Biada krwawemu grodowi Lichfield!" Chodziłem więc tam i z powrotem po ulicach wołając gromkim głosem — „Biada krwawemu grodowi Lichfield!" A że był to dzień targowy, poszedłem na rynek, przeszedłem go wzdłuż i w poprzek i zatrzymywałem się wołając jak poprzednio: „Biada krwawemu grodowi Lichfield!" Nikt nie zaaresztował mnie. Kiedy szedłem tak wołając, wydawało mi się, że ulice to kanały, którymi płynie krew, a rynek to jedna wielka kałuża krwi. Zdawszy sobie w końcu sprawę z tego, co dzieje się ze mną, i wróciwszy do jasnej świadomości, wyszedłem z miasta w pokoju, a przyszedłszy do pasterzy dałem im nieco pieniędzy i zabrałem obuwie. Lecz ogień pański tak był mocny na moich stopach i na mnie całym, że nie mogłem obuć się i stałem pełen wahania, aż przyszło zezwolenie pańskie. Wtedy, umywszy nogi, wdziałem obuwie. Zacząłem później głęboko rozważać, dla jakiego powodu zostałem posłany z wołaniem przeciwko temu miastu i dlaczego miałem nazywać je grodem krwawym. Bo chociaż miasto to wpadło w ręce parlamentu, a potem znowu w królewskie i podczas wojny wiele krwi popłynęło, przecie nie więcej niż w wielu innych miejscowościach. Dopiero później zrozumiałem, że za czasów Dioklecjana zamęczono w Lichfield tysiąc chrześcijan. Dlatego musiałem przejść bez obuwia po kanałach ich krwi na ulicach i po kałuży ich krwi na rynku i przypomnieć krew męczenników przelaną tysiąc lat temu i leżącą zimną na ulicach. Działanie tej krwi oświeciło mnie i usłuchałem głosu Pana".

Mając zamiar badać warunki życia religii nie możemy pomijać patologicznej strony podmiotu i musimy nazwać i opisać ją tak samo, jak gdybyśmy mieli do czynienia ze zjawiskami dotyczącymi ludzi niereligijnych. Przyznać należy, że wobec traktowania intelektualnego, na równi z innymi przedmiotami, czegoś takiego, z czym związane są nasze uczucia i wzruszenia, doznajemy pewnego rodzaju odrazy odruchowej. Pierwszym krokiem umysłu w stosunku do jakiegoś

przedmiotu jest klasyfikacja, czyli zszeregowanie go z innym jakimś przedmiotem. Tymczasem wszystko, co dla nas jest nieskończenie ważne, co wywołuje w nas uczucia czci, wydaje nam się rzeczą jedyną, czymś *sui generis*. Jakiś krab byłby zapewne bardzo urażony, gdyby usłyszał, jak spokojnie i bezceremonialnie rozporządzamy jego osobą zaliczając go do rzędu skorupiaków. „Ależ ja bynajmniej nie jestem czymś podobnym" — zaprzeczyłby jak najusilniej — „ja jestem *sobą*, tylko i jedynie *sobą*!"

Następny krok intelektu jest obnażeniem przyczyn wywołujących daną rzecz. Spinoza powiada: „Chcę poddać rozbiorowi czyny i pożądania ludzkie, jak gdyby to były zagadnienia linii, powierzchni i brył". W innym miejscu czyni uwagę, że chce rozpatrywać nasze namiętności i ich właściwości w taki sam sposób, jak spogląda na wszystkie inne rzeczy przyrodzone; a to dlatego, że skutki naszych uczuwań wynikają z ich natury z tą samą koniecznością, z jaką z natury trójkąta wynika to, że suma trzech jego kątów równa się dwóm prostym. Podobnie Taine pisze w swym wstępie do dziejów literatury angielskiej: „Czy dane fakty są natury fizycznej, czy też moralnej, nie stanowi to dla nas różnicy; zawsze mają one swe przyczyny. Ambicja, odwaga, prawdomówność mają równie dobrze swe przyczyny, jak trawienie, ruchy mięśni lub ciepło zwierzęce. Cnota i występek — to wytwory, tak samo, jak kwas siarczany i cukier". Czytając takie zapowiedzi umysłu, uważającego się za powołany do wykazania warunków istnienia absolutnie wszystkiego, i zestawiając je z tym, co rzeczywiście zrobić można, odczuwamy w nich pewną fanfaronadę. Jednocześnie zaś wydaje nam się, jakbyśmy byli zlekceważeni w najgłębszych pobudkach naszego życia wewnętrznego. Takie z zimną krwią robione zestawienia zdają się grozić zniszczeniem najgłębszym tajnikom naszej duszy; jesteśmy pod wrażeniem, że w ten sposób wytłumaczone tajniki serdeczne utracą znaczenie, że staną się rzeczywiście czymś równoważnym z tymi artykułami ze sklepiku, o których mówi Taine.

Najzwyklejszy przejaw tego przypuszczenia, że wartości duchowe można obniżyć przez wykazanie ich niskiego pochodzenia, spotykamy w tych zdaniach, które ludzie nieczuli wypowiadają pod adresem swych sentymentalnych krewnych lub znajomych. Alfred tak mocno wierzy w nieśmiertelność, ponieważ jest bardzo uczuciowy; Fanny ma tak delikatne sumienie jedynie z powodu swych nerwów nadmiernie podrażnionych. Melancholijny pogląd na świat Wilhelma wynika ze złego trawienia; zapewne wątrobę ma nie w porządku. Upodobanie Elizy w kościele — to objaw jej usposobienia histerycznego. Piotr mniej niepokoiłby się o swoją duszę, gdyby robił więcej ćwiczeń na świeżym powietrzu. Jeszcze wyraźniejszym przykładem tego rodzaju jest bardzo powszechna między pewnymi pisarzami metoda rozumowania polegająca na tym, że krytykuje się uczucia religijne przez wytykanie ich związku z życiem płciowym. Nawrócenie — to przesilenie między dojrzałością i młodzieńczością. Samoumartwienie świętych i poświęcania się misjonarzy — to tylko przykłady zboczeń instynktu rodzicielskiego. Dla histerycznej mniszki, spragnionej życia normalnego, Chrystus — to tylko imaginacyjny zastępca bardziej ziemskiego przedmiotu uczucia. I tak dalej *.

---

* Jak wiele pojęć unoszących się w atmosferze swojej epoki, tak i ten pogląd nie daje się ująć w ścisłe formuły; wyraża się tylko częściowo i zawsze wydaje się, jakby był on insynuowany temu, kogo o wyznawanie go pomawiamy. Podług mnie mało jest poglądów bardziej jałowych niż to ujmowanie religii jako zwyrodniałego życia płciowego. Pogląd ten stosowany nieraz bywa w sposób tak brutalny, że przypomina ów sławetny zarzut katolicki, jakoby *fons et origo* całej reformacji można było upatrywać we władającej Lutrem chęci poślubienia mniszki: skutki nieskończenie przerastają tu domniemaną przyczynę i po większej części w istocie swej są z nią wprost sprzeczne. W wielkiej gromadzie zjawisk religijnych trafiają się wprawdzie i jawnie erotyczne, np. bóstwa płciowe i obrządki zmysłowe w politeizmie lub ekstatyczne zespolenia ze Zbawicielem u niektórych mistyków chrześcijańskich. Lecz z równą słusznością można by nazwać religię zboczeniem czynności trawienia i uzasadniać swe stanowisko przez kult Bachusa i Cerery lub przez ekstatyczne uczucia innych świętych wobec Eucharystii. Język religii przyobleka się w te symbole ubogie, których dostarcza mu życie nasze; a gdy dusza gwałtownie pragnie wypowiedzieć się, wówczas całe ciało spółdźwięczy objaśnieniami. Język zapożyczony od jedzenia i picia prawdopodobnie jest w literaturze religijnej równie rozpowszechniony, jak język życia płciowego. „Skosztujcież, a obaczycie, jako dobry jest Pan". „Jako jeleń krzyczy do strumieni, tak dusza

Nikomu nie jest zapewne zupełnie obca ta metoda dyskredytowania niemiłych nam stanów duchowych. Posługujemy się nią wówczas, gdy chcemy skrytykować osoby uważane za przesadne. Gdy jednak inni krytykują nasze górne wzloty duchowe, nazywając je *tylko* przejawem pewnego organicznego usposobienia, czujemy się dotknięci i obrażeni, ponieważ wiemy, że nasze stany umysłowe posiadają swą własną wartość istotną, że są żywym objawieniem prawdy, bez względu na nasze właściwości organiczne. I pragnęlibyśmy, aby zmuszono do milczenia cały ten materializm lekarski.

Wydaje mi się, że nazwa — materializm lekarski — doskonale pasuje do rozpatrywanego tutaj zbyt uproszczonego sposobu myślenia. Materializm lekarski szybko załatwia się ze św. Pawłem, nazywając jego wizję na drodze do Damaszku

---

moja woła do ciebie, o Boże! Pragnie dusza moja Boga, Boga żywego" — powiada psalmista (Ps. XXXIV—9, Ps. XLII—3).

„Błogosławieni — mówi Jezus — którzy pragną i łakną sprawiedliwości, albowiem będą nasyceni" (Mat. V—6). „Mleko duchowe dla niemowląt amerykańskich, wypływające z dwojga piersi — Starego i Nowego Testamentu" — oto podtytuł sławnej niegdyś książeczki do czytania dla dzieci w Nowej Anglii. Cała nabożna literatura chrześcijańska niemal pływa w mleku, jeno traktowanym z punktu widzenia spragnionego dziecka, a nie z punktu widzenia matki. Oto np. jak św. Teresa opisuje modlitwę pokoju:

„Dusza w tym stanie jest jakoby dziecko przy piersi matczynej, kiedy matka bez jakiego bądź wysiłku ze strony dziecka wlewa mu mleko w usta. Podobnie w tej modlitwie wola miłuje, choć umysł jest bezczynny. Życzeniem Pana tu jest, aby dusza była z nim, nie myśląc o nim, aby piła mleko, które Pan wlewa jej w usta, smakowała jego słodycz i sycila się rozkoszą płynącą z przeświadczenia, że łaska ta pochodzi od Pana". (*Św. Teresa*, „Camino de Perfeccion", Cap. XXXI).

Lub św. Franciszek Salezy:

„Jeśli spojrzycie na małe dzieci przytulone do piersi matczynej, spostrzeżecie, że pod wpływem przyjemności ssania od czasu do czasu przytulają się mocniej. Podobnie serce złączone z Bogiem w modlitwie niejednokrotnie mocno garnie się ku niemu i jeszcze bardziej przytula się do słodyczy boskiej". (*Saint François de Sales*, „Traité de l'amour de Dieu", livre VII, chap. I).

[W oryginale mylnie przypisano cytatę ze św. Franciszka św. Teresie i odwrotnie. Prostujemy za tłumaczem francuskim — *przyp. tłum.*].

Z taką samą słusznością można by rozpatrywać religię jako zboczenie czynności oddechowej. Toć Biblia pełna jest wyrażeń oznaczających oddech utrudniony. W Psalmach spotykamy je tak często, że nawet cytować nie warto; a jedno z najbardziej rozpowszechnionych w Ameryce dzieł mistycznych nosi tytuł „Dech Boży w człowieku" (Thomas Lake Harris). W niektórych wreszcie

zaburzeniem kory mózgowej w płacie potylicowym, ponieważ cierpiał on na padaczkę. Wyszydza św. Teresę jako histeryczkę, a św. Franciszka z Assyżu jako dziedzicznie obarczonego degenerata. Mękę Jerzego Foxa z powodu współczesnej mu ohydy moralnej i jego pożądanie prawdy duchowej traktuje jak objawy zaburzeń jelita grubego. Carlyle'a serdeczne westchnienia nad nędzą uważa jako nieżyt żołądkowo-dwunastnicowy. Podług materializmu lekarskiego, jeśli sięgniemy do dna rzeczy, okaże się, że wszystkie tego rodzaju nadmierne napięcia umysłowe — to tylko objawy skazy (najprawdopodobniej samozatrucie) spowodowanej przez zaburzenia w działaniu różnych gruczołów, które fizjologia jeszcze odkryje.

---

niechrześcijańskich krajach za podstawę wszelkiego porządku religijnego przyjmuje się uregulowanie wdechu i wydechu.

Są to dowody równie dobre, jak te, które słyszymy na poparcie teorii seksualnej. Jej rzecznicy mogliby tu powiedzieć, że ten czynnik, na którym głównie opierają się, nie ma w potędze równego sobie. Dwa główne zjawiska religijne — melancholia i nawrócenie, powiedzą oni, są zjawiskami zasadniczo młodzieńczymi, a więc równoczesne z rozwijaniem się życia płciowego. Odpowiedź na to jest łatwa. Gdyby nawet ta równoczesność była czymś ściśle sprawdzonym (co miejsca nie ma), to pamiętać należy, że w tym samym czasie rozwija się nie tylko życie płciowe, lecz również całe wyższe życie duchowe. A wobec tego z równą słusznością można by postawić twierdzenie, że budzące się w wieku młodzieńczym zainteresowanie się mechaniką, fizyką, chemią, logiką, filozofią i socjologią, łącznie z poezją i religią jest także zboczeniem instynktu płciowego. Lecz byłoby to już zbyt głupie. Przy tym jeśli dowód równoczesności ma być rozstrzygający, to co zrobimy z faktem, że wiekiem najbardziej religijnym jest wiek starczy, kiedy już milknie wrzawa życia płciowego.

Ostatecznie więc dla wytłumaczenia religii koniecznie trzeba spojrzeć na bezpośrednią treść świadomości religijnej. Uczyniwszy zaś to widzimy, że w ogóle pozbawiona jest ona związku z treścią świadomości płciowej. Wszystko się tu różni — przedmioty, sposoby ujawniania się, powoływane do czynu zdolności i wynikające z nich postępki. Jakieś ogólne podporządkowanie jest tu wprost niemożliwe i do rzeczy najzwyklejszych należy zupełna wrogość lub przeciwstawność wzajemna. Jeśli teraz obrońcy teorii płciowej powiedzą, że wszystko to nic w ich twierdzeniach nie zmienia, bo bez tych czynników chemicznych, które organy płciowe wlewają do krwi, mózg nie byłby pobudzony do działalności religijnej, to rzeczą obojętną jest dla nas, czy ostatnie twierdzenie uznamy za prawdziwe czy za fałszywe; w żadnym bowiem razie nie zawiera ono nic pouczającego i nie możemy wyprowadzić zeń żadnych wniosków, które by nam pomogły do wyjaśnienia znaczenia lub wartości religii. Powiedzieć możemy, że życie religijne w jednakiej mierze zależy od śledziony, trzustki, nerek, jak od narządów płciowych; a wobec tego cała teoria traci swą cierpką przenikliwość i rozlewa się w ogólnikowym twierdzeniu o *jakiejś* zależności ducha od ciała.

I to powiedziawszy materializm lekarski sądzi, że dostatecznie poderwał autorytet wszystkich tych osobistości *.

Spojrzyjmy na tę sprawę w sposób możliwie najszerszy. Psychologia współczesna stwierdziwszy istnienie pewnych związków psycho-fizycznych przyjmuje jako hipotezę dogodną, że zależność stanów świadomości od warunków cielesnych rozciągać się musi na wszystkie stany i całkowicie je obejmować. Jeśli przyjmiemy to twierdzenie, to uznać musimy materializm lekarski za usprawiedliwiony w zarysach ogólnych, choćby nawet odrzucić go przyszło w szczegółach: św. Paweł rzeczywiście miał raz napad padaczkowaty, jeśli nie padaczkowy; Jerzy Fox był dziedzicznie zwyrodniały, Carlyle ulegał samozatruciu przez jakiś narząd, wszystko jedno jaki — itd. odnośnie do innych wypadków.

Teraz jednak pytam was, w jaki sposób takie egzystencjalne stwierdzenie faktów umysłowego życia ludzkiego może decydować o ich znaczeniu duchowym. Zgodnie ze wspomnianym przed chwilą ogólnym poglądem psychologicznym nie ma ani jednego stanu duchowego, wyższego lub niższego, zdrowego lub chorobliwego, który nie byłby uwarunkowany przez jakąś sprawę ustrojową. Teorie naukowe są tak samo uwarunkowane ustrojowo jak wzruszenia religijne; i jeśli tylko moglibyśmy dostatecznie poznać fakty, niewątpliwie przekonalibyśmy się, że „wątroba" w równym stopniu wpływa na orzeczenia najbardziej zatwardziałego ateisty, jak na zaniepokojonego o swą duszę metodystę. Gdy ta wątroba przemieni przepływającą przez nią krew w jednym kierunku, otrzymujemy metodystę, gdy w drugim — ateistę. Dzięki takim przyczynom nachodzą nas zachwyty lub oschłość ducha, pożądania i wzruszenia serdeczne, wiary i zwątpienia. Wszystkie one mają swe ustrojowe uwarunkowania — bez względu na to, czy treść ich jest religijna czy niereligijna.

* Jako doskonały przykład dowodzenia lekarsko-materialistycznego patrz artykuł pt. „Les variétés du type dévot" — dr *Binet-Sanglé* w „Revue de l'Hypnotisme", XIV, 161 (*przyp. aut.*).

Tenże autor wydał charakterystyczne dzieło pt. „La folie de Jesus" (*przyp. tłum.*).

Wysuwanie więc ustrojowego uwarunkowania duchowych stanów religijnych w celu zmniejszenia ich wartości duchowej jest czymś nielogicznym i samowolnym; aby mieć do tego prawo, potrzeba by było przedtem opracować jakąś teorię psychofizyczną, łączącą wartości duchowe w ogóle z określonymi postaciami zmian fizjologicznych. W przeciwnym razie żadna z naszych myśli i uczuć, a nawet żadna z doktryn naukowych i wiar nie mogłaby zachować swej wartości jako objawienie prawdy, ponieważ każda z nich, bez wyjątku, wypływa z pewnego chwilowego stanu cielesnego.

Nie potrzebujemy zastrzegać się, że materializm lekarski nie posuwa się do takich wszystko wymiatających wniosków. Wie on, jak wie każdy przeciętny człowiek, że jedne stany duchowe są wyższe od drugich i objawiają nam więcej prawdy; to zaś przyznając materializm lekarski robi użytek ze zwykłego sądu duchowego. Nie rozporządza on żadną teorią fizjologiczną, która by pozwalała mu oceniać te stany duchowe, i próby dyskredytowania tych stanów przez luźne kojarzenie ich z nerwami czy wątrobą lub z nazwami oznaczającymi niedomogę cielesną uznać należy za nielogiczne i niesłuszne.

Bądźmy szczerzy i jasno patrzmy na siebie samych i na fakty. Czy przyznanie wyższości pewnym stanom duchowym wynika kiedykolwiek z tego, co wiemy o ich poprzednikach ustrojowych? Bynajmniej! Wynika z dwóch całkowicie różnych źródeł: albo z tego, że bezpośrednio upodobaliśmy je sobie, lub z tego, że spodziewamy się od nich czegoś dobrego dla życia naszego. Gdy pogardliwie wyrażamy się o „wyobraźni gorączkowej", toć oczywiście nie dlatego, żebyśmy podniesioną temperaturę uważali za powód naszego lekceważenia. Bo i któż może odpowiedzieć na pytanie — czy temperatura 39° do 40° nie jest właściwsza dla kiełkowania i wzrostu prawdy niż temperatura normalna, wahająca się około 36,5°? I jeśli odrzucamy pewne pojęcia, czynimy to albo dla sprawianej nam przez nie przykrości, albo też dlatego, że nie wytrzymują one krytyki chwil zdrowych. Gdy zaś wychwalamy te myśli, które przynosi nam zdrowie, to sąd nasz nie ma nic wspólnego z za-

chodzącą w zdrowym ustroju sprawą przemiany materii, o której zresztą prawie nic nie wiemy. Daną myśl szanujemy jako prawdziwą wówczas, gdy przynosi nam pewne zadowolenie wewnętrzne lub gdy zgodna jest z innymi naszymi poglądami, albo wreszcie — gdy przydatna jest dla naszych potrzeb.

Otóż te bardziej wewnętrzne i bardziej oddalone sprawdziany nie zawsze chodzą w parze. Szczęśliwość wewnętrzna i użyteczność nie zawsze godzą się ze sobą. Jeśli rzeczy odczuwane jako najlepsze sprawdzimy za pomocą doświadczenia, to nie zawsze okażą się one jednocześnie także „najprawdziwszymi". Jako klasyczny przykład może tu służyć różnica pomiędzy Filipem pijanym i Filipem trzeźwym. Jeśli samo poczucie „dobra" byłoby sprawdzianem decydującym, to stan nietrzeźwy byłby najwyższą postacią ludzkiego doświadczenia. Jego objawienia jednak, jakkolwiek chwilowo wybitnie zadowalające, wpadają w środowisko, które po pewnym czasie odmawia im poparcia. Wynikiem rozbieżności obu tych sprawdzianów jest niepewność, będąca znamieniem bardzo częstym tylu naszych sądów duchowych. Zdarzają się chwile uczuciowego i mistycznego doświadczenia — w dalszym ciągu niemało o nich powiemy — przynoszące ze sobą mocne poczucie autorytetu wewnętrznego i jakiegoś rozświetlenia. Lecz zdarzają się one rzadko i nie każdemu; przy tym pozostała część życia albo nie jest z nimi w żadnym związku, albo dąży raczej do zaprzeczenia ich niż potwierdzenia. W wypadkach tych jedni idą bardziej za głosem chwili natchnienia, gdy inni wolą poddać się kierownictwu wywodów przeciętnych. Stąd przykra rozbieżność tylu ludzkich sądów duchowych; rozbieżność, którą poznamy bliżej, zanim wykłady nasze dobiegną końca.

Rozbieżność ta jednak nie daje się usunąć przez jakiekolwiek wywody lekarskie. Dobry przykład tego, jak niemożliwe jest trzymanie się w tych sprawach ściśle lekarskich wywodów, stanowi głoszona przez niektórych autorów współczesnych teoria o chorobliwym pochodzeniu genialności. „Geniusz — powiada dr Moreau — to tylko jedna z gałęzi drzewa neuropatycznego". „Geniusz — powiada dr Lombroso — to objaw obarczenia dziedzicznego, odmiany padaczkowej; jest on pokrewny obłędowi moralnemu". „Jeżeli czyjeś życie — pisze p. Nisbet — jest dostatecznie sławne i jeśli zachowano o nim tyle wspomnień, że warto studiować je poważnie, to człowiek ten na pewno należy do kategorii ludzi chorobliwych. I warto zaznaczyć, jako prawo, że im większy geniusz, tym bardziej chory" *.

Lecz czy teraz, ustaliwszy ku wielkiemu swemu zadowoleniu, że dzieła geniuszu — to owoce choroby, autorzy ci zaprzeczają również *wartości* tych owoców? Czy z nowej doktryny własnej o warunkach egzystencjalnych wyprowadzili oni nowy sąd duchowy? Czy otwarcie zabraniają nam podziwiać dzieła geniuszu? Czy mówią wprost, że żaden neuropata nie może być nowej prawdy objawicielem?

Bynajmniej — i ich bezpośrednie instynkty duchowe są w nich dość silne, aby powstrzymać przed wnioskami, które materializm lekarski wyprowadziłby bardzo chętnie, gdyby tylko pozostawiono mu swobodę rozumowania logicznego. Zaledwie jeden z uczniów tej szkoły próbował za pomocą dowodów lekarskich odmówić za jednym zamachem wartości wszystkim dziełom geniuszu (chodziło tu mianowicie o te współczesne dzieła sztuki, których sam nie rozumiał, a których jest niemało) **. Większość jednak arcydzieł pozostaje nienaruszona i linia ataku lekarskiego zwraca się albo ku tym dziełom świeckim, które powszechnie uznane są za dziwaczne, albo też wyłącznie ku przejawom życia religijnego. Ten ostatni atak pochodzi stąd, że krytyk już z góry, na podstawie swych danych wewnętrznych, potępił te przejawy jako niemiłe.

W naukach przyrodniczych i w przemyśle nie zdarza się, aby ktoś próbował obalić jakiś pogląd przez wykazywanie neuropatycznego ustroju jego twórcy. Poglądy są tutaj oceniane na zasadzie logiki i doświadczeń, bez względu na to, do jakiego typu neurologicznego należy ich twórca. Z poglądami

* J. F. *Nisbet*, „The Insanity of Genius", 3 ed., London 1893, pp. XVI, XXIV.
** Max Nordau w swym grubym tomie zatytułowanym „Zwyrodnienie".

religijnymi nie powinno być inaczej. Ich wartość może być określana jedynie za pomocą bezpośrednich sądów duchowych, opartych przede wszystkim na naszym własnym uczuciu bezpośrednim i także na tym, co mówi nam doświadczenie o ich stosunku do naszych potrzeb moralnych i do tego wszystkiego, co poza tym przyjmujemy za prawdziwe.

Bezpośrednia jasność, filozoficzna rozsądność i moralna użyteczność — oto jedyne godne przyjęcia sprawdziany. Św. Teresa mogłaby posiadać układ nerwowy najspokojniejszej krowy i nie uratowałaby przez to swej teologii, jeśli przyłożenie do tej teologii innych sprawdzianów wypadłoby dla niej niepomyślnie. I odwrotnie, jeśliby jej teologia wytrzymała te próby, byłoby rzeczą obojętną, w jakim stopniu podczas ziemskiego swego życia św. Teresa była histeryczką i osobą niezrównoważoną.

Widzicie więc, że ostatecznie jesteśmy znowu zepchnięci do tych zasad ogólnych, na których w swoim poszukiwaniu prawdy opierała się zawsze filozofia empiryczna. Filozofia dogmatyczna poszukiwała takich sprawdzianów prawdy, które mogłyby uwolnić nas od wszelkiego odwoływania się do przyszłości. Marzeniem dogmatyków filozoficznych był jakiś taki znak, który raz na zawsze, bezpośrednio i niezawodnie mógłby zabezpieczyć nas od wszelkiej omyłki. Rozumie się samo przez się, że *pochodzenie* prawdy byłoby doskonałym tego rodzaju sprawdzianem, gdyby tylko można było ustanowić jakąś skalę wartości pomiędzy różnymi źródłami prawdy. Dzieje poglądów dogmatycznych wykazują, że pochodzenie było najulubieńszym dowodem. W dziejach religii znajdujemy wielkie mnóstwo powołań się na pochodzenie jakiejś prawdy; zadanie dowodu popierającego spełnia pochodzenie od bezpośredniego natchnienia wewnętrznego, od władzy kościelnej, od objawienia nadprzyrodzonego — za pośrednictwem wizji, głosów lub wrażeń nie dających się bliżej określić; pochodzenie bezpośrednio od wyższego ducha, ujawniającego się w proroctwach i ostrzeżeniach, lub wreszcie pochodzenie od wypo-

wiedzeń się automatycznych w ogóle. Materialiści lekarscy są więc tylko spóźnionymi dogmatykami posługującymi się tym samym argumentem pochodzenia, z tą jedynie różnicą, że używają go nie jako argumentu popierającego, lecz w celach burzycielskich.

Całe to opowiadanie o pochodzeniu patologicznym tylko póty wywiera skutek, póki druga strona powołuje się wyłącznie na pochodzenie nadprzyrodzone, póki przedmiotem dyskusji jest tylko zagadnienie pochodzenia. Dowód pochodzenia jednak rzadko kiedy używany był bez innych, ponieważ jego niedostateczność jest zbyt widoczna. Dr Maudsley, najbystrzejszy, zdaje się, z przeciwników religii nadprzyrodzonej z powodu jej pochodzenia, czuł się zmuszony do napisania:

„Na zasadzie jakiego prawa twierdzimy, że przyroda wykonuje swe zadania wyłącznie za pośrednictwem całkowitych, normalnych duchów? Jakiś duch niepełny może być dla niej w pewnych wypadkach narzędziem dogodniejszym. Wszak chodzi tu tylko o dzieło, sam robotnik zaś jest czymś przemijającym. Że pod względem charakteru może on być hipokrytą, cudzołóżcą, dziwakiem lub obłąkańcem, to z kosmicznego punktu widzenia zgoła nie posiada znaczenia. Ostatecznie wracamy znowu do domu, do starej ucieczki pewności, mianowicie do powszechnego ludzkiego uznania czy też do uznania ludzi biegłych dzięki swej wiedzy lub specjalnemu wyćwiczeniu" *.

Innymi słowy — w oczach Maudsleya ostatecznym dowodem na poparcie jakiegoś wierzenia jest nie jego pochodzenie, lecz *jego sposób działania w ogóle*. To także jest naszym sprawdzianem empirycznym. Sprawdzianem tym koniec końców musieli posługiwać się i najmocniejsi obrońcy pochodzenia nadprzyrodzonego. Pośród widzeń i posłannictw zawsze zdarzały się nazbyt głupie, a pomiędzy transami i napadami kurczowymi zbyt bezowocne dla naszego postępowania i charakteru, aby można było uważać je za rzeczy boskie lub choćby tylko za godne traktowania poważnego. Mistycyzm chrześcijański starannie odróżnia posłannictwa i doświadczenia będące rzeczywiście cudami bożymi od tych drugich, które diabeł w swej

* *H. Maudsley*, „Natural Causes and Supernatural Seemings", 1886, pp. 257, 256.

złośliwości mógł podrabiać, czyniąc w ten sposób z człowieka religijnego jeszcze bardziej syna piekieł, niż był on poprzednio. Odróżnianie to wymagało całej przenikliwości i doświadczenia najlepszych duszpasterzy. Ostatecznie przecie dochodzono do naszego sprawdzianu empirycznego: „Po owocach poznacie je — nie po korzeniach". Traktat Jonathana Edwardsa o „Uczuciach religijnych" jest tylko pracowitym rozwinięciem tej samej tezy. *Korzenie* cnoty ludzkiej są dla nas niedostępne. Żadne pozory nie mogą być nieomylnymi dowodami łaski. Nasze postępowanie w życiu jest nawet dla nas samych jedynym dowodem, że rzeczywiście jesteśmy chrześcijanami.

„Formułując sąd o sobie samym — pisze Edwards — powinniśmy posługiwać się tymi samymi dowodami, których użyje Sędzia najwyższy, gdy w dzień sądny przed nim staniemy. Nie ma takiej łaski Ducha Świętego, dla której sprawdzianem najwyższym byłoby coś innego niż własne postępowanie danego człowieka, choćby nawet tym człowiekiem był jakiś uczony wykładowca religii... Boskość i uduchowienie naszego doświadczenia religijnego mierzy się stopniem jego wydajności w życiu praktycznym".

Pisarze katoliccy wyrażają się nie mniej dobitnie. Dobre popędy pozostające w nas po wizjach, głosach i innych łaskach niebiańskich są jedynymi oznakami, że nie wpadliśmy w sidła kusiciela. Św. Teresa mówi:

„Gdyby widzenie takie tworzyło się rozumem, dusza miasto pożytku miałaby tylko szkodę; byłaby podobną do człowieka, który by chciał zasnąć, a pomimowolnie leżał rozbudzony; pragnąłby bardzo snu... i chwilami zdaje mu się, że zasypia; ale nie jest to sen prawdziwy, nie pokrzepi go i głowa od takiego snu nie odpocznie, owszem, nieraz większe jeszcze po nim czuje zniemożenie. Tak byłoby w pewnej mierze i z tym widzeniem, gdyby było prostym wytworem wyobraźni... gdy przeciwnie, widzenie prawdziwe wyrazić nie podobna, jakimi ją skarbami zbogaca, i ciału nawet zdrowie i siły przysparza. Tę rację i inne przywodziłam w odpowiedzi na zarzuty... że jest to sprawa diabelska... Mogę pokazać klejnoty, które mi po wizjach zostawały: wszyscy, którzy mnie znali, jasno widzieli wielką zmianę, jaka zaszła w duszy mojej; poświadczał ją mój spowiednik i wielka pod każdym względem różnica między dawnym a obecnym postępowaniem moim nikomu nie była tajną, owszem, z bijącą oczywistością wszystkich uderzała. Zaczym, kiedy przed tym byłam tak niecnotliwą, nie podobna mi teraz, mówiłam, dać wiarę temu, by diabeł, gdyby on sprawował we mnie te widzenia, na oszukanie mnie i pociągnienie do piekła chciał używać sposobu tak przeciwnego zamiarom jego, oswobadzając mnie od złych nałogów moich, a wlewając we mnie cnoty i męstwo; boć jasno widziałam, że od tych widzeń naraz taka się we mnie stała odmiana" *.

Zdaje mi się, że zrobiłem wycieczkę nieco za długą i że mniej potrzeba było słów do usunięcia tego niepokoju, który mógł powstać w was, gdym zapowiedział mój program patologiczny. W każdym razie musicie być przygotowani do sądzenia życia religijnego wyłącznie według jego wyników, ja zaś zobowiązuję się, że straszak pochodzenia chorobliwego nie urazi więcej naszych uczuć religijnych.

Można zapytać mnie teraz, po co przerażać ludzi takim nawałem badań warunków egzystencjalnych, skoro same wyniki zjawiska religijnego mają służyć nam za podstawę jedyną oceny duchowej? Czemu po prostu nie opuścić zagadnień patologicznych?

Daję dwie odpowiedzi: po pierwsze, gna nas ku temu nieprzezwyciężona ciekawość, i po wtóre — dla należytego zrozumienia jakiejś rzeczy bardzo pożyteczne jest poznanie wszystkich jej krańcowości, zboczeń, równoważników, zastępników i najrozmaitszych pokrewieństw. A to wszystko nie po to, aby ryczałtem potępić daną rzecz, razem z jej niższymi krewniakami, lecz raczej aby przez przeciwstawność i przez współrzędne wykazanie niebezpieczeństw i zepsucia, na które jest ona wystawiona, tym mocniej uwydatnić jej zasługi.

Warunki chorobliwe mają tę dobrą stronę, że wyodrębniają pewne czynniki szczególne życia duchowego i pozwalają przyjrzeć się im w postaci nie zamaskowanej przez ich środowisko zwykłe. W anatomii ducha spełniają one takie samo zadanie jak skalpel i mikroskop w anatomii ciała. Aby należycie zrozumieć jakąś rzecz, winniśmy obejrzeć ją w jej zwykłym oto-

* „Życie św. Teresy" (przekł. Kossowskiego), Warszawa 1898 — rozdz. XXVIII (skrócone), str. 240—241.

czeniu i poza nim oraz zapoznać się z całym szeregiem jej odmian. Badanie omamów zmysłowych stało się w ten sposób dla psychologów kluczem do zrozumienia czuć normalnych, a badanie złudzeń kluczem do właściwego zrozumienia postrzeżeń. Popędy chorobliwe i myśli natrętne, tzw. *idées fixes*, rzuciły snop światła na psychologię woli normalnej, a obłęd i urojenia oddały tę samą usługę normalnej zdolności wierzenia.

Podobnie oświetliły istotę geniuszu wspomniane wyżej usiłowania umieszczenia go w szeregu zjawisk psychopatycznych. Pogranicze obłędu, chorobliwość, temperament psychopatyczny, niezrównoważenie, zwyrodnienie (aby użyć kilku równoznaczników), posiada pewne osobliwości i skłonności, które w połączeniu z umysłem wyższym jakiejś jednostki czynią bardziej prawdopodobnym, że wyciśnie ona swe piętno i oddziała na współczesnych, niż gdyby posiadała usposobienie mniej nerwowe. Nie ma zresztą żadnego szczególnego powinowactwa pomiędzy chorobliwością i umysłem wyższym*, ponieważ większość psychopatów posiada umysł słaby, a umysły wyższe najczęściej posiadają normalne układy nerwowe. Natomiast temperament psychopatyczny, bez względu na to, z jaką umysłowością jest skojarzony, często przynosi ze sobą zapał i porywczość. Osoby chorobliwe posiadają nadmierną pobudliwość wzruszeniową, podlegają wyobrażeniom natrętnym i urojeniom; ich pojęcia dążą do natychmiastowego przeobrażenia się w wierzenie i czyn; i jeśli człowieka takiego ogarnie jaka myśl nowa, nie zazna on spokoju, póki nie wypowie jej lub w inny sposób nie uzewnętrzni. „Co mam myśleć o tym? — pyta się człowiek zwykły wobec jakiegoś uprzykrzonego zagadnienia. „Co mam z tym począć?" — zapyta w tych samych warunkach człowiek chorobliwy. W autobiografii p. Anny Besant, kobiety o duszy wyższej, czytamy słowa następujące:

„Nie brak ludzi pełnych współczucia dla wszystkich spraw dobrych; jakże mało przecie jest takich, którzy chcieliby dla spraw tych coś

* Zdaje się, że umysł wyższy, jak to doskonale wykazał prof. Bain, zasadza się głównie na szczególnym rozwoju zdolności ujmowania podobieństw.

zrobić, i jeszcze mniej takich, którzy dla tych spraw naraziliby się na najmniejsze niebezpieczeństwo. «Ktoś powinien by się tym zająć, lecz po cóż tym kimś ja mam być?» — oto wieczna piosnka serc czułych i słabych. «Ktoś musi się tym zająć, czemużby nie ja?» — oto okrzyk prawdziwego pracownika ludzkości, który pełen zapału chwyta się niebezpiecznego obowiązku. Pomiędzy tymi dwoma stanowiskami mieszczą się całe wieki rozwoju etycznego".

Prawdziwie — między tymi dwoma powiedzeniami mieści się różnica losów zwykłego wałkonia i człowieka psychopatycznego. Otóż jeśli umysł wyższy sprzęgnie się w tej samej jednostce z temperamentem psychopatycznym — a w nieskończoności przemian i połączeń zdolności ludzkich mogą one sprzęgać się dość często — otrzymujemy możliwie najlepsze warunki dla tego rodzaju geniusza czynnego, który trafia do słowników biograficznych. Tacy ludzie nie ograniczają się do samej krytyki i nie zadowalają się umysłowym ujęciem jakiejś rzeczy. Ich myśli władają nimi; toteż wtłaczają oni je — na zło lub dobro — w swych towarzyszy lub współczesnych. Oni to właśnie figurują w statystykach układanych na poparcie paradoksów przez Lombrosa, Nisbeta i innych.

Przejdźmy teraz do zjawisk religijnych i zajmijmy się melancholią, szczęśliwością i stanami podobnymi do transu, jako szczególnymi wypadkami pewnego rodzaju ludzkiego doświadczenia sięgającego znacznie dalej. Melancholia bowiem stanowi moment ważny w każdym pełnym rozwoju religijnym; szczęśliwość wieńczy wiarę, a o podobnych do transu wejrzeniach w prawdę mówią wszyscy mistycy. Mamy zaś prawo tak postępować, ponieważ melancholia religijna, bez względu na swe szczególne znamiona religijne, jest zawsze melancholią; szczęśliwość religijna jest szczęśliwością i trans religijny transem. Należy tylko pozbyć się poglądu bezmyślnego, jakoby rzecz jakąś można było wyszydzić przez umieszczenie jej w jednym rzędzie z drugimi lub przez ujawnienie jej pochodzenia; należy w sądach o wartości oprzeć się na wynikach doświadczalnych i na jakości wewnętrznej. Któż zaprzeczy, że jeśli

chodzi o ujawnienie znamion wyróżniających melancholii religijnej, szczęśliwości i transów od innych odmian tychże stanów, zrobimy to dużo lepiej sumiennie porównując religijne z niereligijnymi, aniżeli nie zaliczając religijnych do żadnej ze znanych kategorii i traktując je tak, jakby znajdowały się poza całym porządkiem przyrodzonym.

Mam nadzieję, że dalszy ciąg tej książki potwierdzi to przypuszczenie. Co się tyczy psychopatycznego pochodzenia tylu zjawisk religijnych, nie powinno ono ani dziwić nikogo, ani zbijać z tropu, choćby nawet w pewnych sferach uważane było za najcenniejszy rodzaj doświadczenia ludzkiego. Żaden ustrój nie może dostarczać swemu posiadaczowi prawdy całkowitej. Nie ma bodaj między nami takich, którzy pod jakimś względem nie byliby słabsi lub nawet wprost niezdrowi; a braki nasze nieraz niespodziewanie przychodzą nam z pomocą. W temperamencie psychopatycznym mamy wzruszeniowość, będącą *conditio sine qua non* postrzegania moralnego; mamy napięcie i skłonność do dobitności, co stanowi istotę praktycznej mocy moralnej, i wreszcie — mamy zamiłowanie do metafizyki i mistycyzmu, wynoszące interes jednostki poza płaszczyznę świata zmysłowego. Cóż więc dziwnego, że ten właśnie temperament wprowadza jednostkę w dziedzinę prawdy religijnej, na krańce świata zawsze niedostępne dla filistra zadowolonego z siebie, pokazującego swe bicepsy, wypinającego pierś i dziękującego Bogu za nieposiadanie ani jednego chorego włókna.

Jeśli istnieje coś, co uznać można za natchnienie z krain wyższych, to temperament nerwowy dostarczałby zapewne warunków głównych wymagalnej odbiorczości. Powiedziawszy to wszystko sądzę, że mogę sprawę religii i nerwowości pozostawić na boku.

Szereg zjawisk pobocznych — normalnych lub chorobliwych — z którymi różne zjawiska religijne dla lepszego ich zrozumienia muszą być zestawione, stanowi to, co w gwarze

pedagogicznej określa się jako masę apercepcyjną, za której pomocą pojmujemy te zjawiska. Jedyna nowość, którą — jak mnie się zdaje — przynoszą moje wykłady, to szerokość tej masy apercepcyjnej. Może uda mi się rozważyć doświadczenia religijne na osnowie szerszej, niż dzieje się to na zwykłych wykładach uniwersyteckich.

WYKŁAD II

OGRANICZENIE PRZEDMIOTU

Większość książek o filozofii religii usiłuje rozpoczynać od określenia ścisłego, na czym istota religii polega. W dalszym ciągu naszych wykładów spotkamy się jeszcze z niektórymi z tych domniemanych określeń i nie potrzebuję być tak pedantycznym, aby je teraz wyliczać. Tymczasem zadowolimy się stwierdzeniem, że sama mnogość i różnorakość tych określeń dowodzi, iż wyraz „religia" nie oznacza jakiejś zasady lub istoty rzeczy, lecz jest raczej imieniem zbiorowym. Umysły teoretyzujące skłonne są zawsze do nadmiernego upraszczania swego materiału. W dążeniu tym tkwią korzenie tego absolutyzmu i dogmatyzmu jednostronnego, którym tak zarażona jest filozofia i religia. Aby więc uchronić się od wpadnięcia w jednostronność, przyjmijmy od razu, że w religii napotkamy nie jedną jakąś jej istotę, lecz wiele znamion występujących lub ginących na przemiany i jednako ważnych z religijnego punktu widzenia. Gdybyśmy np. zapytali o istotę rządu, w odpowiedzi jeden człowiek uznałby za nią autorytet, drugi wymieniłby poddańczość, ktoś inny policję, armię, zgromadzenie ludowe, zbiór praw itd.; lecz jednocześnie pozostawałoby prawdą, że żaden rząd nie może istnieć bez wszystkich tych rzeczy. Człowiek najlepiej znający rząd najmniej troszczy się o określenie jego istoty; znając dobrze wszystkie szczegóły sztuki rządzenia spogląda on na łączące je pojęcie oderwane raczej jako na coś wprowadzającego zamęt niż rozjaśniającego. A czyż religia nie może być pojęciem równie złożonym? *

* Już po napisaniu tekstu powyższego znalazłem w czasopiśmie „Monist" ze stycznia 1901 r. artykuł prof. Leuba zawierający cenne uwagi o bezużyteczności wszystkich takich określeń religii.

Czy można rozpatrywać wymienione w tylu książkach uczucie religijne jako zawsze tę samą jednostkę życia duchowego?

Autorzy psychologii i filozofii religii usiłują bliżej określić, czym jest ta jednostka. Jeden łączy ją z uczuciem zależności, drugi wyprowadza ją ze strachu, inny uzależnia od życia płciowego, jeszcze inny utożsamia z poczuciem nieskończoności itd. Sama różnorodność sposobów ujmowania tej jednostki budzi wątpliwość, czy jest to w ogóle jakaś rzecz określić się dająca. Z chwilą kiedy zamierzamy używać terminu „uczucie religijne", jako imienia zbiorowego wielu uczuć wywoływanych przez różne przedmioty religijne, widzimy, że uczucie to prawdopodobnie nie zawiera nic takiego, co szczególnie wyróżniałoby je pod względem psychologicznym. Znany jest strach religijny, miłość religijna, radość religijna, groza religijna itd. Lecz miłość religijna — to tylko zwykłe ludzkie wzruszenie miłosne zwrócone do przedmiotu religijnego. Strach religijny — to tylko zwykły strach ludzki, zwykłe zdławienie piersi wywołane przez myśl o karze boskiej. Groza religijna — to ten sam dreszcz cielesny, którego doznajemy o zmroku w lesie lub w przepaści górskiej; tylko tym razem nachodzi nas on na myśl o naszej zależności nadprzyrodzonej. Podobnie rzecz się ma ze wszystkimi uczuciami najróżnorodniejszymi występującymi w życiu ludzi religijnych. Wzruszenia religijne dają się w ogóle wyróżnić spośród innych wzruszeń konkretnych jako konkretne stany duchowe, składające się z uczucia plus pewien szczególny gatunek jego przedmiotu; nie mamy jednak żadnych danych do przyjęcia prostego, oderwanego „wzruszenia religijnego" jako jakiegoś zasadniczo od innych wyróżniającego się stanu wzruszeniowego, spotykanego we wszystkich bez wyjątku doświadczeniach religijnych.

Skoro więc nie ma żadnego zasadniczego wzruszenia religijnego, jeno pewien wspólny skład wzruszeń, na który przedmioty religijne wystawiają swe przekazy, nie ma zapewne także żadnego szczególnie i zasadniczo religijnego przedmiotu ani szczególnie i zasadniczo religijnego czynu.

Wobec takiej obszerności pola religijnego widoczne jest, że zamiar zajęcia go całego byłby niewykonalny. Dlatego też wykłady moje muszą ograniczyć się tylko do pewnej części przedmiotu. Jakkolwiek ustanawianie oderwanego określenia istoty religii i bronienie go przed każdym napastnikiem byłoby rzeczą nierozsądną, przecie nie wyklucza to ujęcia — z mego ciasnego punktu widzenia i *dla tych wykładów* — tego, na czym religia polega; będzie to wybranie z wielu znaczeń wyrazu „religia" tego znaczenia, którym szczególnie chciałbym was zająć i które zawsze będę miał na myśli, ilekroć użyję terminu religia. Aby uczynić to, muszę uprzednio wyznaczyć granicę pola przeze mnie zajętego.

Jednym z dogodnych tu sposobów jest wymienienie tych stron przedmiotu, które opuścimy. Od pierwszego wejrzenia rzuca się w oczy podział pola religijnego na dwie części: z jednej strony leży religia instytucjonalna, a z drugiej osobista. Jak mówi P. Sabatier — gdy jedna gałąź religii ma na widoku głównie bóstwo, druga bardziej dba o człowieka. Dla gałęzi instytucjonalnej rzeczą zasadniczą są: kult, ofiary, sposoby jednania przychylności bóstwa, teologia, ceremoniał i organizacja kościelna. Gdybyśmy mieli ograniczyć się do tego działu religii, musielibyśmy określić ją jako pewną umiejętność zewnętrzną, a mianowicie umiejętność jednania łask bożych. Przeciwnie w religii osobistej, jądrem zainteresowania jest wewnętrzne usposobienie samego człowieka, jego sumienie, samotność, bezradność i niezupełność. I jakkolwiek utrata lub zyskanie łask bożych są tu zawsze rysem zasadniczym i teologia ma w tym udział żywy, przecie czyny, do których pobudza tego rodzaju religia, są bardziej czynami osobistymi niż obrządkami; jednostka sama i osobiście załatwia tu swój stosunek z bóstwem i organizacja kościelna ze swymi kapłanami, sakramentami i innymi pośrednikami spada na miejsce drugorzędne. Pomiędzy człowiekiem i jego stwórcą zachodzi tu stosunek bezpośredni — serca do serca, duszy do duszy.

Otóż w wykładach tych mam zamiar zupełnie pominąć instytucjonalną gałąź religii; nie powiem nic o organizacji kościelnej, możliwie najmniej o teologii systematycznej i o pojęciach odnoszących się do samych bogów i, ile się da, ograniczę się do czystej i prostej religii osobistej. Bez wątpienia taka naga religia osobista niejednemu z was wyda się czymś zbyt niezupełnym, aby zasługiwać na ogólne miano religii. „To tylko część religii — powiecie — tylko jej niezorganizowany zaczątek, który — gdyby nam wypadło nazwać właściwym mu imieniem — nazwalibyśmy raczej sumieniem lub moralnością niż religią. Nazwę religii należałoby zachować dla w pełni zorganizowanego systemu uczuć, myśli i instytucji, jednym słowem — dla kościoła, w którym owa tak zwana religia osobista jest tylko czymś ułamkowym".

Jeśli jednak powiecie tak, będzie to tylko jeszcze jednym dowodem, jak łacno zagadnienie określenia prowadzi do sporu o nazwy; i chętniej zgodzę się na jaką bądź nazwę dla religii osobistej, którą mamy się zająć, niż miałbym spór ten przedłużać. Jeśli wolicie, nie nazywajcie tego religią, lecz sumieniem lub moralnością: bez względu na nazwę będzie to zawsze przedmiot jednako zasługujący na zbadanie. Z mojej strony sądzę, że zawiera on takie pierwiastki, których czysta i prosta moralność nie zawiera, i pierwiastki te postaram się wkrótce ujawnić; dlatego w dalszym ciągu będę posługiwał się wyrazem religia; a w wykładzie ostatnim zajmę się nieco teologiami i kościołami i powiem słów parę o stosunku do nich naszego przedmiotu.

Przynajmniej z jednej strony religia osobista udowodni, że jest czymś bardziej podstawowym niż teologie i kościoły. Raz założone kościoły żywią się tradycją, czyli z drugiej ręki; *założyciel* jednak każdego kościoła zawdzięcza swą siłę bezpośredniej, osobistej łączności z bóstwem. Odnosi się to nie tylko do założycieli nadludzkich, jak np. Chrystus, Budda, Mahomet, lecz również do początkodawców wszystkich sekt chrześcijańskich. Tak więc nawet ci, którzy uważają religię osobistą za niezupełną, nie mogą odmówić jej pierwszeństwa.

Co prawda, ujmując rzecz chronologicznie, znajdziemy w religii na pierwszym miejscu coś innego niż pobożność osobistą w znaczeniu moralnym. Fetyszyzm i magia zdają się historycznie poprzedzać pobożność wewnętrzną — przynajmniej nasze wiadomości o pobożności wewnętrznej nie sięgają tak daleko wstecz. Jeśli zaś fetyszyzm i magię uznamy za stopnie w rozwoju religii, to powiedzieć należy, że religia osobista w znaczeniu wewnętrznym i zakładane przez nią rzeczywiście duchowe kościoły są zjawiskami drugiego, a nawet trzeciego rzędu. Pomimo to — i pominąwszy, że wielu antropologów, jak np. Jevons i Fraser, rozmyślnie przeciwstawiają nawzajem religię i magię — nie ulega wątpliwości, że cały system myśli prowadzący do magii, fetyszyzmu i przesądów niższych może być równie dobrze nazywany nauką pierwotną, jak religią pierwotną. W ten sposób całe zagadnienie sprowadza się znowu do słów; a że przy tym nasza wiedza odnośnie do najwcześniejszych okresów myśli i uczucia jest oparta tylko na przypuszczeniach i tak bardzo niedoskonała, dalszą dyskusję uznać można za bezcelową.

Tak więc religia w naszym dowolnie przyjętym znaczeniu oznaczać będzie *takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za boskie.*

Ponieważ stosunek ten może być moralny, fizyczny lub obrzędowy, widoczne jest, że poza religią w przyjętym przez nas znaczeniu mogą rozwijać się teologie, filozofie i organizacje kościelne. Jak już powiedziałem jednak, w tych wykładach zajmujemy się wyłącznie bezpośrednimi doświadczeniami osobistymi, zaledwie wspominając tylko o teologii i instytucjach kościelnych.

Przez takie dowolne ograniczenie naszego przedmiotu uwalniamy się od wielu punktów spornych. Pomimo to spór powstać może jeszcze wokół słowa „boski" lub „rzeczy boskie", jeśli w podanym wyżej określeniu religii ujmiemy je w znaczeniu zbyt ciasnym. Istnieją systematy myślowe zwane zwykle religiami, a jednak nie wyznające pozytywnie żadnego boga. Takim np. jest buddyzm. Dla mas wprawdzie sam Budda zastępuje miejsce boga, lecz — ściśle biorąc — buddyzm jest systemem ateistycznym. Współczesny idealizm transcendentalny, np. emersonizm, jakby pozwalał Bogu ulotnić się w ideale oderwanym. Przedmiotem czci transcendentalistów nie jest bóstwo *in concreto*, nie jakaś osoba nadludzka, lecz boskość przenikająca wszystkie rzeczy, zasadniczo duchowa budowa wszechświata. Swobodny wyraz tej czci dla samych prawd oderwanych dał Emerson w swej rozprawie doktorskiej w Divinity College w roku 1838. Rozprawa ta wywołała wielkie oburzenie i uczyniła go sławnym.

„Prawa te — mówi on — same się wypełniają. Są one poza czasem i przestrzenią i nie zależą od żadnych okoliczności: w duszy ludzkiej działa sprawiedliwość wykonywająca swe wyroki natychmiastowe i zupełne. Kto spełnia dobry uczynek, uszlachetniony jest natychmiast; a kto popełnia czyn lichy, poniżony jest w samym czynie swoim; i kto na wierzch wynosi nieczystość, przez to samo w nieczystości pogrąża się. Ile sprawiedliwości ma człowiek w sercu swoim, tyleż sam jest Bogiem; w człowieka takiego wraz ze sprawiedliwością jego wchodzi niezniszczalność boża, nieśmiertelność boża i majestat boży. Jeśli ktoś udaje i kłamie, oszukuje siebie samego i zrywa stosunek ze swą istotą własną. Jądro duszy zawsze się ujawnia. Kradzież nigdy nie zbogaca; jałmużna nigdy nie zubaża, a morderstwo odezwie się z głębi murów. Najlżejsza domieszka kłamstwa — np. odcień próżności lub najmniejsza próba zrobienia dobrego wrażenia — natychmiast zepsuje skutek. Gdy jednak mówisz prawdę, po stronie twojej stają wszystkie rzeczy żywe lub martwe i nawet korzenie trawy zdają się podnosić w ziemi, aby zaświadczyć o tobie. Albowiem wszystkie rzeczy pochodzą z tego samego ducha, który w różnych swych przejawach różne nosi imiona — miłości, sprawiedliwości, umiarkowania — podobnie jak różne imiona otrzymuje ocean przy różnych wybrzeżach. Im dalej człowiek odsuwa się od tych dziedzin, tym bardziej pozbawia się siły i sojuszników. Istota jego kurczy się... człowiek maleje, spada do drobiny, do punktu — aż wreszcie stając się zupełnie złym, niknie w śmierci bezwzględnej. Poznawanie tego prawa budzi w umyśle ludzkim uczucie, które nazywamy uczuciem religijnym i które przynosi nam szczęśliwość najwyższą. Posiada ono cudowną moc oczarowywania i rozkazywania. Jest to jakby powietrze górskie, jakiś balsam unoszący się nad światem. Nadaje ono wzniosłą piękność niebu i górom i jest milczącą pieśnią gwiazd. To właśnie przynosi błogość

najwyższą człowiekowi i czyni go istotą nieograniczoną. Gdy człowiek powiada „mogę", gdy miłość wzywa go, gdy idąc za głosem z góry wybieramy czyn wielki i dobry, wówczas przez dusze nasze płyną głębokie melodie mądrości najwyższej. Wówczas człowiek oddawać może cześć religijną i czcząc rozrastać się, ponieważ uczucie to wynosi go wraz z sobą. Wszystkie wyrazy tego uczucia są święte i trwałe, byleby były czyste, i działają na nas mocniej niż jakie bądź inne dzieła ludzkie. Starożytne powiedzenia wyrażające ten rodzaj pobożności zawsze są świeże i wonne. I jedyny w swoim rodzaju wpływ na ludzkość Jezusa, którego imię nie tyle jest zapisane, ile worane w dzieje świata, jest dowodem subtelnej mocy tego przenikania" *.

Taka jest religia emersonistów. We wszechświecie panuje pewien porządek — dusza boska; dusza ta jest moralna i jednocześnie jest duszą duszy ludzkiej. Czy jednak ta dusza wszechświata jest tylko jego właściwością, jak np. blask oka lub miękkość skóry, lub czy też jest ona świadomym siebie życiem, jak np. widzenie oka lub czucie skóry — to nigdzie u Emersona nie jest rozstrzygnięte ostatecznie. Chwieje się ona na granicy tych pytań, raz słaniając się w jedną, to znowu w drugą stronę, czyniąc zadość raczej potrzebom literackim niż filozoficznym. Bez względu jednak na to, czym ona jest, widzimy, że działa i możemy ufać, że ma pieczę nad wszystkimi sprawami idealnymi i utrzymuje w równowadze świat tak samo, jakby Bóg istniał. Sentencje, w których Emerson na zakończenie daje wyraz tej wierze, są prawdziwymi perłami literackimi: „Jeśli kochasz ludzi i służysz im, nie unikniesz nagrody przez żaden wybieg. Zapłaty tajemne zawsze wyrównują naruszoną równowagę sprawiedliwości bożej. Przechylić belkę wagi jest niemożliwością. Tyrani, właściciele i monopoliści świata całego na próżno wagę tę podpierają ramionami. Ciężka strzałka powraca zawsze do swego punktu i człowiek i źdźbło, gwiazda i słońce muszą podporządkować się jej, by jej rozmach nie rozgniótł ich na proch" *.

Otóż twierdzenie, że doświadczenia wewnętrzne leżące u podstawy takich, jak powyższe, wyrazów wiary i zmuszające pisarza do wypowiedzenia się nie zasługują na nazwę doświadczeń religijnych, byłoby nieprawdą zbyt rażącą. Ten rodzaj wezwania, które optymizm emersonowy z jednej strony a pesymizm buddyjski z drugiej zwracają do jednostki ludzkiej, i ta odpowiedź, którą jednostka życiem swoim daje na nie, niemożliwa jest do odróżnienia, a pod wielu względami identyczna z najlepszą chrześcijańską odpowiedzią i wezwaniem. Musimy więc te wiary bez boga lub prawie bez boga z doświadczalnego punktu widzenia nazywać religiami. Gdy więc w określeniu naszym mówimy o stosunku jednostki do tego, „co uznaje ona za boskie", termin „boskie" musimy pojmować w znaczeniu bardzo szerokim — jako to, co posiada *znamiona* boskie — niezależnie czy jest, czy nie jest bogiem konkretnym.

Atoli termin „posiadający znamiona boskie", ujmowany tutaj jako płynna właściwość ogólna, staje się czymś nadzwyczaj mglistym, ponieważ w dziejach religii wierzono w wielu bogów posiadających bardzo różne atrybuty. A wobec tego powstaje pytanie, ku czemu określamy nasz stosunek, gdy nazywamy się ludźmi religijnymi? Zanim pójdziemy dalej, musimy poszukać odpowiedzi na to pytanie.

Przede wszystkim pod nazwą bogów rozumie się istoty najwyższe i najpotężniejsze. Bogowie są nad wszystkim, obejmują wszystko i nie masz od nich ucieczki. To, co odnosi się do nich jako prawda, jest słowem pierwszym i ostatnim. Tak więc co jest najpierwotniejsze, wszystko obejmujące i najgłębiej prawdziwe, musi być uznane za posiadające znamiona boskie. Stąd religia jakiegoś człowieka może być utożsamiona z jego postawą (niezależnie od tego, jaka ona jest) względem tego, co odczuwa on jako prawdę najpierwotniejszą.

Takie określenie daje się obronić. Skoro każdą religię możemy nazwać całkowitą reakcją człowieka na życie, to czemużby nie powiedzieć, że każda całkowita reakcja na życie jest religią? Reakcje całkowite różnią się od reakcji przypadkowych, a postawy całkowite względem życia różnią się od po-

* „Miscellanies", 1868, p. 120 (skrócone).
* „Lectures and Biographical Sketches", 1868, p. 186.

staw zwykłych lub zawodowych. Aby zdobyć tę postawę, należy wyjść poza pierwszy plan bytu i zdobyć to dziwne poczucie całej reszty kosmosu, zawsze obecnego, poczucie, które każdy w pewnym stopniu posiada, a które może być czymś drogim i bliskim lub obcym, strasznym lub zabawnym, miłym lub nienawistnym. To poczucie obecności świata w szczególny sposób wpływa na nasze usposobienie osobiste i zmusza do zajęcia jakiejś postawy wobec całego obszaru życia; jesteśmy więc w stosunku do życia energiczni i czynni lub niedbali, pobożni lub bluźnierczy, ponurzy lub radośni. I ta nasza reakcja — choć często bywa mimowolną i nieuświadomioną lub tylko na poły świadomą — jest najpewniejszą naszą odpowiedzią na pytanie: „jaki jest zamieszkiwany przez nas wszechświat?" Reakcja ta wyraża w sposób najbardziej określony nasze osobiste poczucie wszechświata. Czemużby więc reakcji tych nie nazwać naszą religią, pomijając ich swoisty charakter? W pewnym znaczeniu wyrazu „religijny" niektóre z tych reakcji moglibyśmy nazwać niereligijnymi, a przecię *należą one do ogólnej dziedziny życia religijnego* i tym samym winne by być zaliczone do reakcji religijnych. „On nie wierzy w żadnego boga, a jednak czci go" — wyraził się jeden z moich kolegów o kimś, przejawiającym wyraźny zapał ateistyczny; wielu bardzo gorących przeciwników doktryny chrześcijańskiej nieraz zdradzało usposobienie, które — z psychologicznego stanowiska — nie daje się odróżnić od gorliwości religijnej.

Atoli używanie wyrazu „religia" w sposób tak rozległy byłoby niedogodne, jakkolwiek logicznie dałoby się obronić. Bywają lekkomyślne i szydercze postawy względem całości życia i u niektórych ludzi mają one znaczenie postaw ostatecznych i systematycznych. Nazywanie ich religijnymi byłoby zbytnim odbieganiem od zwykłego sposobu wyrażania się, chociaż z punktu widzenia bezstronnej filozofii krytycznej postawy te można by pojąć jako zupełnie usprawiedliwione poglądy na życie. Voltaire np. w 73 roku życia tak pisze do kardynała de Bernis:

„Ja, człowiek wątły, prowadzę walkę do ostatka; spotyka mnie sto ciosów niespodziewanych — setką własnych odpowiadam i śmieję się. Przed oknami mymi Genewa płonie z powodu wojny o głupstwa, a ja znowu śmieję się. Dzięki Bogu patrzę na świat jak na farsę, która niekiedy staje się tragiczną... Ostatecznie, pod koniec dnia, a jeszcze bardziej pod koniec dni, wszystkie przeciwieństwa wyrównają się" *.

Możemy wprawdzie podziwiać taki duch waleczny, godny zaiste koguta bojowego, lecz żadną miarą nie moglibyśmy nazywać go religijnym. A przecie to jest reakcja Voltaire'a na całość życia. Odpowiadającym temu wyrażeniem francuskim jest *„je m'en fiche"* **. W ostatnich czasach wynaleziono termin „je m'en fiche'izmu" — oznaczający decyzję stanowczą niebrania niczego w życiu zbyt poważnie. „Wszystko marność" — oto zwrot używany przez ludzi tak myślących w trudnych chwilach przełomowych. Renan, ten wytworny talent literacki, w ostatnich dniach swego cichego schodzenia do grobu zabawiał się ubieraniem tego stanowiska we wdzięcznie bluźnierczą formę, która pozostała nam jako doskonały wyraz umysłu przejętego hasłem: „wszystko marność". Renan np. twierdzi, że należy spełniać obowiązek nawet wbrew dowodom widocznym; dalej jednak tak pisze:

„Mrok nieprzeniknioriy, być może opatrznościowy, przesłania nam ostateczne cele wszechświata. W sprawie tej robimy zakłady, ciągniemy węzełki, lecz naprawdę nie wiemy nic. Upieramy się przy twierdzeniu, że obowiązek jest rodzajem wyroczni, że jest nieomylnym głosem z zewnątrz, któremu odpowiada pewna rzeczywistość obiektywna. Czynimy z tego swój punkt honoru — i dobrze, że tak jest: należy trzymać się tego wbrew wszelkim oczywistościom. Trudno jednak zaprzeczyć, że stanowisko przeciwne ma niemal tyle samo danych do zwycięstwa. Możliwe przecie, że te głosy wewnętrzne pochodzą od zacnych, podtrzymywanych przez zwyczaj złudzeń i że świat jest tylko barwnym przedstawieniem scenicznym, o które żaden bóg się nie troszczy. Winniśmy więc tak się urządzić, abyśmy zabezpieczyli się na oba fronty. Słuchajmy głosów wewnętrznych, lecz pamiętajmy zawsze o możliwościach przeciwnych i pilnie baczmy, abyśmy nie stali się ofiarą samooszukaństwa. Boć jeśli świat naprawdę nie jest

* *Voltaire*, List z dnia 22 XII 1766.

** Odpowiednik trywialnego wyrażenia polskiego: „gwiżdżę na wszystko" (*przyp. tłum.*).

rzeczą poważną, to ostatecznie dogmatycy okażą się ludźmi lekkomyślnymi, a mędrcami prawdziwymi będą światowcy, ci zaślepieńcy podług teologów.

In utrumque paratus! Być przygotowanym na wszystko — oto, zapewne, mądrość prawdziwa. Zależnie od chwili oddawajmy się ufności, sceptycyzmowi, optymizmowi lub ironii, a posiędziemy pewność, że choć od czasu do czasu znaleźliśmy się w prawdzie... Wesołość zawiera w sobie tę głębię, że zdaje się mówić przyrodzie: nie biorę cię poważniej, niż ty mnie bierzesz. Jeśli świat jest źle napisaną farsą, w takim razie wesołość nasza naprawia ją... Już tylko z uśmiechem lekkim pozwalamy mówić o filozofii. Zawdzięczamy cnotę Wiekuistemu, mamy jednak prawo dodać do niej nieco ironii — jakby z gestem odparowania ciosu. W ten sposób oddajemy każdemu, co mu się należy — żartem za żart płacimy. [Powiedzenie św. Augustyna — *Domine si error est, a te decepti sumus*] — zawsze jest piękne i zawsze harmonizuje z uczuciem współczesnym. Pragniemy tylko, aby Wiekuisty czuł, że jeśli godzimy się na podstęp w grze, to czynimy to z pełną świadomością. Z góry skwitowaliśmy z procentów od naszych lokacji cnotliwych, ale nie chcemy wyglądać śmiesznie, nie chcemy, aby posądzano nas, że na procenty te poważnieśmy liczyli" *.

Oczywista, że należałoby odrzucić wszystkie zwykłe skojarzenia wyrazu „religia", jeśli sam wyraz ten usposabiałby nas tak ironicznie. Dla ludzi przeciętnych religia, bez względu na szczególne swe znaczenia, oznącza zawsze *poważny* stan ducha. Jeśli jest w ogóle zdanie, któremu należałoby nadać doniosłość powszechną, to chyba zdanie — „*nie* wszystko jest marnością we wszechświecie, choć pozory mogą kazać myśleć inaczej". Jeśli religia może cośkolwiek bądź powstrzymać, to rozumiana w zwykłym znaczeniu tego wyrazu powstrzymuje właśnie takie puste gadanie, jak powyższy ustęp Renana. Religia spółdziała powadze, a nie chełpliwości i nie znosi drwin i żartów kłujących.

Jeśli jednak religia nieprzyjaźnie usposobiona jest dla lekkiej ironii, to jednako nie lubi ciężkiej gniewliwości i utyskiwań. W niektórych religiach świat jest tragiczny; tragizm jednak ma tu znaczenie oczyszczające i zawsze istnieje droga wyzwolenia. W wykładzie następnym dostatecznie zapoznamy

* „Feuilles détachées", p. 394—398.

się z melancholią religijną; atoli melancholia w zwykłym znaczeniu tego wyrazu nie może być nazwana religią, kiedy — jak np. dosadnie powiada to Marek Aureliusz — człowiek cierpiący leży skopany i jęczący niby świnia na ołtarzu ofiarnym. Usposobienie takie, jak Schopenhauera lub Nietzschego — a w mniejszym stopniu nieraz to samo powiedzieć można o angielskim smutnym Carlyle'u — choć często posiada znamiona smutku uszlachetniającego, niemniej często jest zgryźliwym odsuwaniem się na bok ze ściśniętymi zębami. Jaskrawe wystąpienia dwóch wspomnianych autorów niemieckich niekiedy mają w sobie coś z krzyku konających szczurów: brak im tego tonu oczyszczającego, który niesie ze sobą smętek religijny.

Aby postawa względem całości życia zasługiwała na miano religijnej, musi być w niej pewna uroczystość, powaga i miłość. Jeśli jest radosna, nie może drwić lub wybuchać śmiechem; jeśli jest smutna, nie może jęczeć lub przeklinać. Uwagę waszą chcę właśnie zająć doświadczeniami religijnymi posiadającymi charakter *uroczysty*. Proponuję więc — znowu samowolnie — abyśmy raz jeszcze zwężyli znaczenie wyrazu „rzecz boska" i nie używali go ogólnikowo dla oznaczenia czegoś pierwotnego, wszechobejmującego i rzeczywistego, gdyż znaczenie takie mogłoby okazać się zbyt szerokim. Mianem rzeczy boskich oznaczać będziemy tę rzeczywistość pierwotną, wobec której jednostka czuje się zmuszoną do przyjęcia postawy uroczystej i poważnej, wolnej od klątw lub żartów.

Atoli uroczystość i powaga i inne tego rodzaju właściwości wzruszeniowe mieszczą w sobie różne odcienie i choćbyśmy robili wszystko, co chcemy, z naszym określeniem, zawsze koniec końców spotkamy się z prawdą, że pracujemy na takim polu doświadczenia, gdzie nie daje się jasno wykreślić jakieś proste i jedyne pojęcie. I gdybyśmy w tych warunkach chcieli ubiegać się o wielką „ścisłość" i „naukowość", oznaczałoby to tylko, że nie rozumiemy własnego zadania. Rzeczy bywają mniej lub więcej boskie, a postawy nasze mniej lub więcej całkowite; granice są tu zawsze zatarte i wszędzie chodzi tylko

o pewien poziom czy pewien stopień. Pomimo to, gdy mamy do czynienia z wypadkami rozwiniętymi krańcowo, nie może być wątpliwości, czy są to doświadczenia religijne czy nie: boskość przedmiotu i uroczystość reakcji są tu zbyt wyraźne, aby mogła powstać wątpliwość. Niepewność co do tego, czy dany stan umysłu nazwać „religijnym", „niereligijnym", „moralnym" lub „filozoficznym", powstaje tylko wtedy, gdy stan ten nie posiada znamion dość wyraźnych; są to jednak wypadki nie zasługujące, abyśmy zajmowali się nimi. Ze stanami, które tylko przez uprzejmość nazwać można religijnymi, nie potrzebujemy mieć nic do czynienia i zajmiemy się tylko tymi, którym miana religijnych nikt nie będzie miał ochoty odmawiać. W wykładzie poprzednim powiedziałem, że rzeczy najlepiej poznajemy wówczas, gdy rozpatrujemy je jak gdyby pod mikroskopem, to znaczy w postaci najbardziej przesadzonej. Jest to równie prawdziwe odnośnie do zjawisk religijnych, jak jakich bądź innych. Jedynymi wypadkami godnymi naszej uwagi będą więc tylko te, w których duch religijny występuje bezspornie i jaskrawo. Obok słabszych przejawów tego ducha przejść możemy obojętnie. Oto np. całkowita reakcja na życie Fryderyka Lockera Lampsona, którego pamiętnik zatytułowany „Wyznania" („Confidences") wykazuje, że był to jeden z najmilszych ludzi:

„Jestem usposobiony w sposób tak zrezygnowany względem własnego losu, że myśl odejścia od tego, co nazywa się miłym nałogiem istnienia, od lekkiej bajki życia, sprawia mi tylko bardzo niewielką przykrość. Nie chciałbym po raz drugi przeżyć mego życia i przedłużać w ten sposób chwili mi wyznaczonej. Dziwnie to powiedzieć — ale bardzo słabo pragnąłbym odmłodzenia. Poddaję się z zimnym sercem. Poddaję się, ponieważ taka jest Wola Boża i taki mój los. Lękam się wzrostu mej słabości, co uczyniłoby mię ciężarem dla otoczenia, ciężarem dla drogich mi ludzi. O nie! — pozwólcie mi usunąć się możliwie najspokojniej i najwygodniej. Niech przyjdzie koniec, jeśli spokój z nim razem przychodzi.

Nie wiem, czy jest zbyt wiele do powiedzenia o tym świecie lub o naszym na nim pobycie; skoro jednak Bogu podobało się umieścić nas tutaj, i mnie podobać się to musi. Czymże jest życie ludzkie? — pytam się. Czyż to nie szczęście okaleczone? — troski i znużenie, znużenie i troski, z dodaniem nadziei bezpodstawnych i dziwnego łudzenia się jaśniejszym jutrem. W najlepszym razie przypomina ono grymaśne dziecko, które należy zabawiać, aby utrzymać je w spokoju, póki nie zaśnie, a po tym już kłopot skończony".

Jest to stan umysłu wielostronny, łagodny, poddający się i pełen wdzięku. Co do mnie, nie widzę przeszkód do nazwania go religijnym, choć przyznaję, że wielu z was może on wydać się zbyt niedbałym i zbyt małodusznym, aby zasługiwał na tak dobre miano. Cóż nas to jednak obchodzi, czy nazwiemy go religijnym czy nie, skoro jest on w ogóle zbyt słaby, abyśmy czegośkolwiek nauczyć się zeń mogli, i skoro sam jego właściciel nie byłby go był opisał w ten sposób, jak to uczynił, gdyby nie miał na myśli mocniejszych, przez innych ludzi przeżywanych nastrojów religijnych, do których czuł się niezdolnym. Badania nasze zajmują się wyłącznie stanami silniejszymi; zupełnie pominąć możemy tony słabe i rzeczy o granicach niestałych.

Te właśnie wypadki krańcowe miałem na myśli, kiedym mówił przed chwilą, że religia osobista, nawet bez teologii i obrządków, może wykazać się posiadaniem takich pierwiastków, których moralność czysta i prosta nie zawiera. Przypominacie sobie, żem obiecał pokrótce wskazać te pierwiastki. W sposób ogólnikowy mogę teraz powiedzieć, co mam tu na myśli.

„Godzę się na wszechświat" — oto podobno ulubione wyrażenie Margarety Fuller, transcendentalistki z Nowej Anglii. Kiedy ktoś powtórzył to Carlyle'owi, miał on odezwać się sardonicznie: „Ach, jak to poczciwie z jej strony!" — W istocie rzeczy cały nasz stosunek do moralności i religii zależny jest od sposobu, w jaki przyjmujemy wszechświat. Czy godzimy się nań częściowo i pod przymusem, czy też w całości i z otwartym sercem? Czy protest nasz przeciwko niektórym w nim rzeczom posiada charakter protestu zasadniczego, nie zawierającego w sobie przebaczenia, czy też sądzimy, że nawet wobec istnienia zła znaleźć można drogi życia wiodące ku

dobru? Gdy godzimy się na całość, czy czynić to mamy w stanie znieczulonego poddania się, jak chciałby Carlyle, mówiąc: „Ach, jak to poczciwie z jej strony!" — czy też z uniesieniem radosnym? Moralność czysta i prosta przez to godzi się na całość prawa, którego panowanie zastała, że uświadamia je sobie i jest mu posłuszna; posłuszeństwu temu przecie można poddawać się z sercem ciężkim i zimnym i zawsze odczuwać je jako jarzmo. W religii natomiast, jeśli ujawnia się ona mocno i w pełni rozwoju, służenie prawu wyższemu nigdy nie bywa odczuwane jako jarzmo. Tępe poddaństwo zostaje odrzucone gdzieś daleko w tyle, a na jego miejscu jawi się nastrój przyjazny, rozpościerający się poprzez wszystkie stopnie od pogody spokojnej do najwyższego uniesienia radosnego.

Pomiędzy szarym i bezbarwnym godzeniem się na wszechświat rezygnacji stoickiej — z jednej strony — i przyjmowaniem go z wybuchami szczęśliwości przez świętych chrześcijańskich — z drugiej — istnieje olbrzymia różnica wzruszeniowa i praktyczna. Jest ona równie wielka, jak różnica pomiędzy biernością i działaniem, jak pomiędzy usposobieniem obronnym i zaczepnym. Pomimo stopniowań niedostrzegalnych, które jednostka przechodzi od jednego stanu do drugiego, i pomimo wielkiego mnóstwa jednostek wyrażających najrozmaitsze typy pośrednie, gdy zestawimy dwa typy krańcowe, czujemy niewątpliwie, że mamy tu do czynienia z dwoma oddzielnymi światami psychologicznymi i że w przejściu od jednego do drugiego przekroczyć trzeba było jakiś „punkt krytyczny".

Zestawiając nawzajem wypowiedzenia się chrześcijańskie ze stoickimi widzimy, że różnią się one czymś więcej niż tylko doktryną — rozdziela je raczej jakaś różnica nastroju wzruszeniowego. Gdy Marek Aureliusz rozmyśla nad rozumem wiekuistym, który ustanowił porządek wszystkiego, w słowach jego czuje się jakieś mroźne zimno, rzadko spotykane u Żydów i zgoła obce chrześcijańskim pismom religijnym. Zarówno imperator, jak tamci — „godzą się" na wszechświat; jakże jednak Cezar wyzbyty jest z namiętności i uniesienia ducha! Porównajmy np. jego przemyślane powiedzenie: „Jeśli bogowie nie dbają o moje dzieci, musi to być czymś słusznie uzasadnione", z tym krzykiem Hioba: „Chociaż chłoszcze mnie, przecie ufam mu!" — a natychmiast uchwycicie tę różnicę, którą mam na myśli. Do *Anima mundi*, której postanowieniom stoik powierza los swój własny, należy odnosić się z szacunkiem i uczuciami poddańczymi, gdy Boga chrześcijańskiego należy miłować. Różnica atmosfery wzruszeniowej jest tu tak wielka, jak między klimatem arktycznym i podzwrotnikowym; jakkolwiek wynik zewnętrzny i przyjmowanie bez skargi warunków życiowych, wyrażone w terminach oderwanych, może wydawać się prawie takim samym.

„Powinno się ze spokojem samemu czekać na rozkład naturalny, a nie czuć gniewu z powodu takiego przebiegu, lecz z ufnością polegać na tych jedynie prawdach: po pierwsze, że nic się nie zdarzy, co nie jest zgodne z prawami wszechświata, po wtóre, że mam moc nie popełnić nic wbrew memu Bogu i geniuszowi. Nie ma bowiem nikogo, kto by mnie zmusił do grzechu przeciw niemu...

Wrzodem świata, kto oddziela się i usuwa się spod praw wspólnej natury przez to, że nie jest zadowolony z losu. Jej on bowiem jest dziełem, która i ciebie wydała...

Chętnie przyjmuj każde wydarzenie, choćby się zdawało zbyt przykre, bo ono prowadzi tam, prowadzi do zdrowia świata, do powodzenia i szczęścia Zeusa. Nie byłby on bowiem tego nikomu nadarzył, gdyby to nie było zarazem darem dla całości... Kaleczy się całość, gdybyś nawet w drobnostce przerwał związek i spójnię tak cząstek fizycznych, jak i przyczyn. Przerywasz zaś — ile to w twojej mocy — jeżeli się czujesz z czegoś niezadowolonym i jakoby niweczysz" *.

Nastrój ten porównajmy z nastrojem starochrześcijańskiego autora „Theologia Germanica" **.

„Gdy światło prawdziwe oświeci ludzi, wyrzekają się oni wszelkich życzeń i wszelkiego wyboru; poddają się dobroci wiekuistej, jej polecając się; i każdy człowiek oświecony mógłby powiedzieć: «Dla dobroci wiekuistej chciałbym być tym, czym ręka jest dla człowieka».

* *Marek Aureliusz*, „Rozmyślania" (przeł. dr M. Reiter), Lwów 1913, ks. V—10; ks. IV—28; ks. V—8.

** Cap. 10. 11.

Ludzie tacy pozostają w stanie wolności, utracili bowiem obawę przed cierpieniem i piekłem, a także nadzieję na nagrodę i niebo; żyją oni w czystym zdaniu się na dobroć wiekuistą, w doskonałej wolności miłości wewnętrznej. Gdy człowiek po sumiennym zbadaniu swego wnętrza znajduje, że jest zupełnie zły, grzeszny i niegodny, ogarnia go przygnębienie tak głębokie, iż zdaje mu się, jakoby wszystkie stworzenia na niebie i ziemi musiały powstać przeciwko niemu. Zupełnie nie ośmiela się on spodziewać pociechy i zbawienia i godzi się z tym, że pozostaje w opuszczeniu niepocieszony i niezbadany; nie uskarża się też na cierpienia swoje, albowiem wydają mu się słuszne i znosi je bez szemrania. Oto jest pokuta prawdziwa. Kto już na tym padole wejdzie do tej otchłani, tego żaden człowiek pocieszyć nie może. Bóg jednak w tym piekle nie zostawia go. Rękę swoją położył na nim tylko po to, aby człowiek nauczył się niczego nie pragnąć ani nie spodziewać się prócz dobroci wiekuistej. I gdy dojdzie do tego, że nie szuka już ani siebie, ani sprawy swojej, lecz jedynie chwały bożej, wówczas dostępuje on wszelkiego rodzaju radości, błogosławieństwa, pokoju, ciszy i pocieszenia, tak że odtąd w niebie już jest. To piekło i to niebo to dwie niezawodne drogi ludzkie — szczęśliwy, kto je znajdzie".

Ileż bardziej czynnie i pozytywnie pisarz chrześcijański godzi się na swe miejsce we wszechświecie. Marek Aureliusz *przystaje* na ład istniejący, gdy teolog germański idzie *z nim razem*; jest w nim jakiś *nadmiar* godzenia się; śpieszy on na spotkanie postanowień bożych z serdecznym uściskiem.

Zdarza się wprawdzie, że i stoik — przypadkowo — wzniesie się do chrześcijańskiego ciepła uczuciowego, jak np. w następującym, często przytaczanym ustępie Marka Aureliusza:

„Na wszystko godzę się, co jest zgodne z tobą, o świecie! Nic mi nie jest za wczesne, nic za późne, co tobie wczesne. Wszystko mi jest owocem, co przynoszą twe pory, o naturo! Z ciebie wszystko, w tobie wszystko, w ciebie wszystko. Ów mówi: «O miłe miasto Kepropsa!» — a ty nie powiesz: «O miłe Zeusa miasto?!»" *

Dość jednak zestawić tak gorący ustęp, jak powyższy, z prawdziwie chrześcijańskim wypowiedzeniem się, aby wydał się on nieco chłodny. Oto np. „Naśladowanie Chrystusa".

* *Marek Aureliusz*, „Rozmyślania", ks. IV—23.

„Panie! Ty wiesz, jak lepiej będzie; niech się stanie to lub owo podług woli Twojej. Daj, co chcesz, wiele chcesz, kiedy chcesz. Czyń ze mną, jak sądzisz, jak się Tobie bardziej podoba i jak wymaga większa chwała Twoja. Postaw mnie, gdzie chcesz, i czyń ze mną we wszystkim swobodnie... Gdzież mi było dobrze bez Ciebie, albo gdzie z Tobą źle być mogło? Wolę być z Tobą ubogim niż bez Ciebie bogatym. Obieram raczej z Tobą tułać się na ziemi, niż bez Ciebie niebo posiadać: gdzie Ty jesteś, tam niebo, a tam śmierć i piekło, gdzie Ciebie nie ma" *.

W fizjologii przyjęto za dobrą zasadę, że badając działanie i użytek jakiegoś narządu staramy się poznać go w jakiejś najbardziej znamiennej dlań czynności i ile możności poszukujemy takich jego działań, których żaden inny narząd wykonać nie może. Zasada ta może nam się tu bardzo przydać. Istotą doświadczenia religijnego, tym, na podstawie czego ostatecznie sądzimy je, musi być jakiś taki pierwiastek lub taka właściwość, której poza doświadczeniem tym nie spotkamy nigdzie. A zrozumiałą jest rzeczą, że właściwość ta musi być najwydatniejsza i najłatwiej dostrzegalna w doświadczeniach religijnych najbardziej jednostronnych, najbardziej przesadzonych i najintensywniejszych.

Otóż jeśli te doświadczenia bardziej intensywne porównamy z doświadczeniami ludzi spokojnych i tak zimnych i rozsądnych, że usposobienia ich skłonni jesteśmy nazwać raczej filozoficznymi niż religijnymi, widzimy wówczas, że doświadczenia intensywne odznaczają się znamionami zupełnie wyraźnymi. Podług mnie znamiona te uważać możemy za praktycznie dla nas ważne znamiona wyróżniające (differentiae) samej religii; na czym zaś znamiona te polegają, łacno przekonać się możemy zestawiwszy ze sobą w oderwaniu umysł chrześcijanina z umysłem moralisty.

Powiadamy, że życie czyjeś jest tym bardziej męskie, stoickie, moralne lub filozoficzne, im słabszym czynnikiem są w nim

* Ks. III, rozdz. 15 i 59.

niskie względy osobiste i im silniejszym cele obiektywne, zmuszające do wysiłków — choćby nawet wysiłki te przynosiły straty i cierpienia osobiste. W tym mieści się dobra strona wojny, że odwołuje się ona do „ochotników". Wobec moralności życie jest wojną, służbą najwyższą dla pewnego rodzaju patriotyzmu kosmicznego, który również odwołuje się do ochotników. Nawet człowiek słaby, niezdolny do walki zewnętrznej może wyjść na wyprawę moralną i świadomie odwrócić swą uwagę od własnej przyszłości — na tym lub tamtym świecie. Może on zaprawiać się do obojętności w walce o swe prawa osobiste i pogrążyć się w jakich bądź dostępnych dlań interesach obiektywnych: może śledzić wiadomości społeczne i współczuć z dążeniami innych ludzi; może uprawiać w sobie uprzejmość wobec bliźnich i przemilczanie własnych cierpień; może oddawać się rozważaniu tych idealnych wyglądów istnienia, które podsuwa mu jego filozofia, i wypełniać obowiązki dyktowane mu przez jego system etyczny, jak np. cierpliwość, rezygnacja i ufność. Człowiek taki żyje na swym najwyższym i najszerszym poziomie. Jest on wielkodusznym człowiekiem wolnym, a nie zakutym niewolnikiem. A przecie brak mu czegoś, co *prawdziwy* chrześcijanin, np. mistyk lub święty asceta, posiada w obfitości i co czyni zeń istotę ludzką zupełnie odmiennego rodzaju.

Chrześcijanin także odrzuca z pogardą bojaźliwie skurczoną i grymaśną postawę względem życia, właściwą troskliwemu o siebie człowiekowi choremu; i żywoty świętych pełne są tak twardej nieczułości na niewygody cielesne, jaką niełatwo znaleźlibyśmy gdzie indziej. Gdy jednak odrzucanie wygód przez samą moralność wymaga wysiłku woli, odrzucanie chrześcijańskie wynika z podniecenia wzruszeniowego wyższego rodzaju, wobec którego nie potrzeba już napięcia woli. Moralista musi pilnować swego oddechu i utrzymywać muskuły w napięciu; wszystko idzie dobrze i moralność wystarcza póty, póki możliwa jest ta postawa atletyczna. Atoli postawa atletyczna zawsze prowadzi do załamania się i załamuje się nawet u największych siłaczy, gdy ustrój zacznie chylić się ku upad-

kowi lub kiedy strach śmiertelny owładnie umysłem. A rzeczą najzupełniej niemożliwą jest natchnąć wolą osobistą i wysiłkiem kogoś pokonanego już przez osłabienie i poczucie bezsiły, od której nie masz ratunku. To, czego potrzeba takiemu człowiekowi, to pociechy w samej jego bezsilności; pragnie on czuć, że duch wszechświata pamięta i ma pieczę o nim, chociaż jest on już tak bliski upadku ostatecznego. Otóż wszyscy koniec końców spadamy do rzędu takich bankrutów bezradnych: jednostki najlepsze i najzdrowsze z nas ulepione są z tej samej gliny, co obłąkani i więźniowie, i ostatecznie śmierć zmiata nawet najtęższych. Skoro zaś czujemy to, nachodzi nas poczucie marności i znikomości wszystkiego, co wysiłkiem woli budujemy w życiu; cała moralność wydaje się tylko plastrem pokrywającym ranę, której nigdy nie wyleczy; a wszystkie nasze dobre uczynki wydają się jakimś marnym surogatem tego dobro-*bytu*, w którym żywoty nasze winny by być założone, lecz niestety, nie są.

Tutaj przychodzi nam na pomoc religia i los nasz ujmuje w swe ręce. Znajdujemy wówczas stan umysłu nie znany nikomu prócz ludzi religijnych, w którym wola potwierdzania siebie samego i utrzymywania się własnym wysiłkiem ustępuje miejsca pragnieniu zamilknięcia i sprowadzenia się do znikomej drobiny w falach i potokach bożych. W stanie tym to, czego obawialiśmy się najbardziej, stało się siedzibą naszego bezpieczeństwa, a chwila naszej śmierci moralnej zamieniła się w narodziny duchowe. Minął czas napięcia wewnętrznego; nadeszło szczęśliwe rozluźnienie i spokojny głęboki oddech teraźniejszości wiekuistej, żadną troską o przyszłość nie zamąconej. Obawa nie tylko utrzymywana jest w karbach, jak w samej moralności, lecz jest po prostu zmyta i odrzucona.

W wykładach następnych spotkamy wiele przykładów tego szczęśliwego stanu umysłu; zobaczymy, jak bezmiernie namiętną rzeczą może być religia w swych wzlotach najwyższych. Podobnie jak miłość, gniew, nienawiść, ambicja, zazdrość, podobnie jak każdy inny instynktowny zapał i po-

budka — nadaje ona życiu pewien czar, którego racjonalnie lub logicznie z niczego innego wyprowadzić nie można. Czar ten, gdy przychodzi, przychodzi w postaci jakby daru jakiegoś — fizjologowie nazwą to darem organizmu, a teologowie darem łaski bożej; dar ten otrzymujemy lub nie i są ludzie nie dostępujący go nigdy, podobnie jak nie można na rozkaz zakochać się we wskazanej kobiecie. Tak więc uczucie religijne jest prawdziwym dodatkiem do stopnia życia osobnika. Darzy go ono nową dziedziną siły. Gdy zewnętrzną bitwę przegrano, gdy świat zewnętrzny wyrzeka się człowieka, uczucie religijne daje mu na to miejsce i ożywia w nim świat wewnętrzny, który w przeciwnym razie byłby pustynią zupełną.

Jeśli religia ma posiadać dla nas jakieś znaczenie określone, wydaje mi się, że oznaczać ona może ten dodatkowy wymiar wzruszenia, owo entuzjastyczne, jakby weselne usposobienie w tych dziedzinach, gdzie moralność — w ścisłym znaczeniu tego terminu — w najlepszym razie umie spuścić głowę i poddać się z pokorą. Religia oznaczać winna rzecz nie mniejszą niż zdobycie nowej dziedziny wolności; dziedziny, w której nie ma już walki, gdzie tonacja wszechświata dźwięczy w naszych uszach i gdzie posiadłości wiekuiste rozpościerają się przed naszymi oczami *.

Znajdujemy tu szczęśliwość absolutną i nieprzemijającą, której poza religią nigdzie spotkać nie można. Szczęśliwość ta wyróżnia się od wszelkiej szczęśliwości tylko zwierzęcej, od wszelkiego radowania się tylko dniem dzisiejszym, przez ten pierwiastek uroczystości, o którym już tyle mówiliśmy. Uroczystość jest bardzo trudna do oderwanego określenia, przecie posiada pewne znamiona dość wyraźne. Stan uroczysty nigdy nie jest stanem surowym lub prostym — zawsze wydaje się, jakby zawierał on w sobie rozpuszczoną pewną ilość wła-

* Raz jeszcze zaznaczam, że nie brak ludzi ponurych ustrojowo, których życie religijne pozbawione jest tych zachwyceń. Są to ludzie religijni w znaczeniu szerszym. W znaczeniu ciaśniejszym i ostrzejszym jednak nie są oni religijnymi. Unikając sporów słownych, chcę przede wszystkim poddać badaniu religię w znaczeniu ostrym i wydobyć jej znamiona wyróżniające.

snego przeciwieństwa. Uroczysta radość zachowuje w swej słodyczy pewien rodzaj goryczy; smutek uroczysty — to taki smutek, na który przystajemy wewnętrznie. Są jednak pisarze, którzy zgadzając się na to, że przywilejem religii jest szczęśliwość najwyższa, zapominają o wymienionej właściwości i każdą szczęśliwość nazywają religijną. Tak np. Havelock Ellis utożsamia religię z całym polem wyzwolenia się duszy z nastrojów uciążliwych.

„Najprostsze czynności życia fizjologicznego — pisze on — mogą spełniać zadanie nauczycieli religii. Każdy, kto zna mistyków perskich, wie, że wino może być uważane za narzędzie religii. Istotnie, we wszystkich krajach i we wszystkich wiekach pewna forma podniecenia fizycznego — śpiew, taniec, pijatyka, podrażnienie płciowe — bywała bardzo blisko łączona z kultem. Nawet chwilowe rozszerzenie się duszy w śmiechu, pomimo swej znikomości, jest ćwiczeniem religijnym... Religia jest wszędzie tam, gdzie jakaś pobudka zewnętrzna uderza w ustrój i wywołuje nie przykrość lub ból ani nawet nie wytężony męski skurcz mięśniowy, lecz radosne rozszerzenie się i oddech pełną piersią. Łakniemy nieskończoności i wesołym śmiechem witamy choćby najmniejszą falę, obiecującą unieść nas w tym kierunku" *.

Takie jednak proste utożsamianie religii z każdą formą szczęśliwości pomija zasadniczą właściwość szczęśliwości religijnej. Do najzwyklejszych szczęśliwości należą „ulgi" — doznawane wówczas, gdy chwilowo unikniemy jakiegoś odczuwanego lub grożącego nam zła. Szczęśliwość religijna atoli w swych wyrazach najznamienniejszych nie jest jedynie uczuciem ucieczki lub uniknięcia czegoś; nie potrzebuje ona bowiem już niczego unikać. Zewnętrznie godzi się na zło jako na pewną formę poświęcenia, wiedząc wewnętrznie, że zło jest już pokonane na zawsze. Jeślibyście zapytali teraz, w jaki sposób religia zwraca się ku cieniom i śmiało spoglądając w twarz śmierci tym samym unicestwia unicestwienie, nie mógłbym tego wytłumaczyć, gdyż jest to tajemnicą religii, i aby zrozumieć ją, musielibyście sami być ludźmi religijnymi typu krańcowego. W przypadkach, które poznamy później, dotyczących

* „The New Spirit.", p. 232.

nawet najprostszej i najbardziej zdrowomyślnej świadomości religijnej spotkamy się z tą złożoną skłonnością do poświęcania się, w której szczęśliwość wyższa opanowuje i trzyma na wodzy nieszczęście niższego rodzaju. W Luwrze paryskim jest obraz Guido Reniego przedstawiający świętego Michała trzymającego stopę na karku szatana. Wspaniałość tego malowidła w znacznej części zależna jest od obecności na nim postaci wroga. Bogactwo jego znaczenia alegorycznego zawdzięczać należy temu samemu. Wynika z tego, że świat jest bogatszy przez posiadanie zła w sobie, *bylebyśmy tylko trzymali mu stopę na karku.* Otóż w świadomości religijnej wróg, czyli zasada przecząca lub tragiczna, w takim właśnie znajduje się położeniu; i temu zawdzięcza świadomość religijna swe bogactwo ze wzruszeniowego punktu widzenia *. Zobaczymy w dalszym ciągu, jak u pewnych mężczyzn i kobiet przybiera ona postać potwornie ascetyczną. Są święci, którzy dosłownie żywili się przeczeniami, żywili się samoponiżeniem, niedostatkiem i myślą o cierpieniu i śmierci; dusze ich były tym szczęśliwsze, im bardziej nie do zniesienia stawał się stan zewnętrzny. Żadne inne wzruszenie, oprócz wzruszenia religijnego, nie mogłoby doprowadzić człowieka do tego dziwnego miejsca. I dlatego właśnie, gdy stawiamy pytanie o wartości religii dla życia ludzkiego, wydaje mi się, że odpowiedzi szukać musimy raczej pomiędzy wypadkami gwałtownymi niż pomiędzy zabarwionymi łagodniej.

Mając teraz za punkt wyjścia zjawisko religijne w jego formie najostrzejszej, możemy ostrość tę łagodzić dowolnie. Jeśli poznając religię w jej przejawach krańcowych — choćby wobec zwykłego sądu światowego wydały się one czymś odrażającym — zmuszeni będziemy do uznania jej wartości i traktowania z szacunkiem, będzie to do pewnego stopnia dowodem wartości religii dla życia całego. Możemy potem usunąć i ścieniować krańcowości i w ten sposób wyznaczyć religii granice właściwe.

* Tę ilustrację alegoryczną zawdzięczam memu nieodżałowanemu koledze i przyjacielowi, Karolowi Carrol Everttowi.

Niewątpliwie zadanie nasze staje się znacznie trudniejsze przez to, że tak dużo mamy do czynienia z wypadkami nadzwyczajnymi i krańcowymi. „Jakżeż religia *może być* najważniejszą czynnością ludzką — zapyta nas przeciwnik — jeśli każdy jej przejaw po kolei musimy poprawiać, trzeźwić go i przykrawać do wymagań życiowych"? Taka teza wydaje się paradoksem nie wytrzymującym obrony rozsądnej; a przecież sądzę, że właśnie coś takiego będzie naszym ujęciem ostatecznym. Powiedziane tam będzie, że postawa osobista, do której jednostka widzi się zniewoloną wobec tego, co sama uznaje za boskie — a przypominacie sobie, że takie właśnie było nasze określenie religii — ujawnia się jako postawa bezradności i poświęcenia. Znaczy to, że dla utrzymania duszy przy życiu musimy w pewnej mierze przystać na zdanie się na łaskę i praktykować większe lub mniejsze wyrzeczenie się. Wymaga tego ustrój zamieszkiwanego przez nas świata.

„Entbehren sollst du! sollst entbehren!
„Das ist der ewige Gesang
„Der jedem an die Ohren klingt,
„Den, unser ganzes Leben lang
„Uns heiser jede Stunde singt" *.

Albowiem koniec końców jesteśmy absolutnie zależni od wszechświata, i zmuszeniśmy do dobrowolnego przyjmowania poświęceń i cierpień jako do jedynej postawy zapewniającej spoczynek trwały. Otóż w tych stanach umysłowych, które ostro oddzielają się od religii, cierpieniu poddajemy się jako konieczności, a poświęcenie w najlepszym razie przyjmowane jest bez skargi. W życiu religijnym przeciwnie, cierpienie i poświęcenie przyjmowane są wprost z otwartymi rękoma:

* „Winieneś obyć się! Tak, obyć!
To przecież ta odwieczna nuta,
Która nam wciąż przy uszach brzęczy,
Którą przez cały bieg żywota
Ochrypłe każda chwila dźwięczy"
J. W. Goethe, („Faust", cz. I, przekł. Wł. Kościelskiego), Dzieła wybrane, t. III, Warszawa 1954, str. 257.

dorzuca się nawet dodatki niekonieczne, byleby tylko szczęśliwość wzrosła. *Religia w ten sposób czyni łatwym i miłym to, co w każdym razie jest nieuniknione;* skoro zaś jest ona jedynym czynnikiem, do tego doprowadzającym, to jej dodatnie znaczenie życiowe, jako tkwiącej w człowieku możliwości, jest zupełnie bezsporne. Religia staje się zasadniczym narządem naszego życia, spełniającym taką czynność, której z równym wynikiem nie może podołać żadna inna część ludzkiej całości. Ile mogę teraz przewidzieć, i patrząc z tak zwanego wyłącznie biologicznego punktu widzenia, taki jest wniosek ostateczny, do którego nieuniknienie doprowadzeni będziemy — i to doprowadzeni trzymając się wyłącznie naszkicowanej w wykładzie pierwszym empirycznej metody dowodzenia. O dalszej działalności religii jako objawienia metafizycznego nic teraz nie powiemy.

Naszkicowanie jednak ostatecznego kresu czyichś poszukiwań bynajmniej nie jest tym samym, co pomyślne do kresu tego dojście. W wykładzie następnym porzucimy te krańcowe ogólniki, którym dotąd poświęciliśmy tyle czasu, i rozpoczniemy nasze poszukiwania przez zwrócenie się bezpośrednio do faktów konkretnych.

WYKŁAD III

RZECZYWISTOŚĆ NIEWIDZIALNEGO

Jeśliby zażądano, abyśmy scharakteryzowali życie religijne w sposób jak najogólniejszy, moglibyśmy powiedzieć, że polega ono na wierze w porządek wyższy, niewidzialny, i w to, że najwyższe nasze dobro zależne jest od naszego dostrojenia się do tego porządku. Ta wiara i to dostrojenie się są właśnie religijną postawą duszy. W tym wykładzie chcę zwrócić uwagę waszą na niektóre właściwości psychologiczne takiej postawy, na właściwości wiary w przedmiot niewidzialny. Wszystkie nasze postawy moralne, praktyczne i wzruszeniowe, zarówno jak religijne, zawdzięczamy „przedmiotom" naszej świadomości, czyli rzeczom, o których sądzimy, że — realnie lub idealnie — istnieją wespół z nami. Przedmioty te mogą istnieć dla nas zmysłowo lub tylko umysłowo; w każdym jednak razie doprowadzają nas do pewnej *reakcji.* A jak wiadomo, reakcja wywołana przez rzeczy umysłowe jest w wielu razach równie silna, jak reakcja na rzeczy zmysłowe. Może być nawet silniejsza. Wspomnienie doznanej obrazy może nas bardziej gniewać, aniżeli gniewaliśmy się w chwili doznawania jej. Naszych kroków niezręcznych zwykle wstydzimy się bardziej potem, aniżeli w chwili popełniania ich. I w ogóle całe nasze życie wyższego rozsądku i moralności oparte jest na tym, że doznawane teraz wrażenia umysłowe winny mieć na postępowanie nasze wpływ słabszy, aniżeli idee zdarzeń odległych.

Najbardziej konkretne przedmioty religijne większości ludzi, czczone przez nich bóstwa, znane im są wyłącznie jako

idee. Tak np. tylko bardzo niewielu wiernym chrześcijanom dane było zmysłowe oglądanie Zbawiciela; choć tych zjaw wyjątkowych i cudownych dość było na to, abyśmy w przyszłości zajęli się nimi. Wynika z tego, że oddziaływanie religii chrześcijańskiej — jeśli wiara w osobistości boskie określa zasadniczą postawę wierzącego — odbywa się głównie za pośrednictwem czystych idei, nie posiadających żadnego wzorca bezpośredniego w przeszłym doświadczeniu jednostki.

Oprócz jednak tych idei bardziej konkretnych przedmiotów religijnych religia pełna jest przedmiotów oderwanych, posiadających tę samą siłę. Atrybuty boże, jak świętość, sprawiedliwość, miłosierdzie, absolutność, nieskończoność, wszechwiedza, trójjedyność, a także różne tajemnice, sprawy odkupienia, sakramenty itd. — były obfitymi źródłami natchnień dla rozmyślań wiernych chrześcijan *. Zobaczymy poniżej, że autorytety mistyczne wszystkich religii stanowczo wymagają braku określonych obrazów zmysłowych, jako warunku *sine qua non* modlitwy skutecznej lub kontemplacji wyższych prawd bożych. Kontemplacjom tym przypisuje się (jak dalej zobaczymy, zupełnie słusznie) bardzo silny wpływ na postawę wiernego względem dobra.

Emanuel Kant głosił ciekawą doktrynę o takich przedmiotach, jak wiara w Boga, cel stworzenia, dusza, jej wolność i życie pośmiertne. Mówił on, że rzeczy te właściwie zgoła nie są przedmiotami poznania. Nasze pojęcia zawsze wymagają jakiejś treści zmysłowej, której mogłyby się trzymać; ponieważ zaś takie słowa, jak „dusza", „Bóg", „nieśmiertelność" nie posiadają żadnej odpowiadającej im treści zmysłowej, wynika z tego, że — mówiąc teoretycznie — są to słowa pozbawione wszelkiego znaczenia. A przecie — dziwnie to powie-

* Przykład: „W ostatnich czasach doznałem wiele pociechy rozmyślając nad ustępami omawiającymi osobowość Ducha Świętego i jego odrębność od Ojca i Syna. Jest to przedmiot wymagający poszukiwań, skoro jednak przejdziemy je, daje on człowiekowi prawdziwsze i żywsze poczucie pełni Boga i jego działania w nas i na nas niż wówczas, gdy rozmyślamy tylko o Duchu Świętym i jego na nas działaniu". *August Hare*, „Memorials", I, 244. Maria Hare to Lucy H. Hare.

dzieć — posiadają one znaczenie określone *dla naszego życia praktycznego*. Możemy postępować tak, *jak gdyby* był jakiś Bóg; czuć, *jak gdybyśmy* byli wolni; rozważać przyrodę, *jak gdyby* pełna ona była zamiarów szczególnych; układać plany na przyszłość, *jak gdybyśmy* byli nieśmiertelni; widzimy więc, że słowa te wywołują różnicę rzeczywistą w naszym życiu moralnym. Nasza wiara, że te przedmioty niepojęte istnieją rzeczywiście, występuje tu jako zupełny równoważnik *in praktischer Hinsicht* — jak Kant to nazywa, czyli z punktu widzenia naszego życia czynnego — poznania, którym byłyby w tym wypadku, gdyby dane nam było pojąć je. W ten sposób, jak zapewnia Kant, mamy przed sobą dziwne zjawisko umysłu, całą siłą wierzącego w rzeczywistą obecność takiej grupy rzeczy, z których ani o jednej nie może utworzyć sobie żadnego poglądu.

Przypomniałem wam tę doktrynę kantowską nie po to, aby wyrazić moje zdanie o ścisłości tej szczególnie dziwacznej części jego filozofii, lecz jedynie w celu zobrazowania pewnych charakterystycznych znamion rozważanej przez nas natury ludzkiej, za pomocą przykładu tak klasycznego w swej przesadzie. Poczucie rzeczywistości może istotnie tak silnie przylgnąć do przedmiotu naszej wiary, że przedmiot ten — przez czucie jego istnienia — całkowicie spolaryzuje nasze życie, a jednak gdybyśmy zechcieli określić go wyraźnie, okazałoby się, że wątpliwe jest, czy istnieje on w ogóle w naszym umyśle. Jest to tak, jak gdyby jakaś belka żelazna, pozbawiona wzroku, dotyku i jakiej bądź zdolności wyobrażania, mogła pomimo to nadzwyczaj silnie odczuwać działanie przesuwających się w pobliżu magnesów, które w różny sposób oddziaływając na jej magnetyzm doprowadzałyby ją do różnych świadomych postaw i skłonności. Taka belka żelazna nigdy nie mogłaby dokładnie wyrazić, czym są tak przemożny wpływ na nią mające potęgi; chociaż każdym włóknem swej istoty świadoma byłaby ich obecności i ich znaczenia dla swego życia.

Atoli nie tylko idee czystego rozumu *, jak w języku Kanta nazywały się one, zdolne są doprowadzić nas do życiowego, choć nie dającego się ściśle opisać, odczuwania ich obecności; wszystkie wyższe abstrakcje przynoszą ze sobą takie samo wezbranie bezcielesne. Przypomnijcie sobie te ustępy z Emersona, które czytałem podczas poprzedniego swego wykładu. Nie tylko dla takiego transcendentalisty, lecz dla nas wszystkich cały wszechświat znanych nam przedmiotów konkretnych pływa pośród wszechświata wyższego idei oderwanych, nadającego tamtemu jego wartość. Czujemy, że jak czas, przestrzeń i eter przenikają wszystkie rzeczy, podobnie oderwane i zasadnicze dobro, piękno, siła, wartość i sprawiedliwość przenikają wszystkie rzeczy dobre, silne, wartościowe i sprawiedliwe.

Takie i inne równie oderwane idee tworzą tło dla wszystkich naszych zdarzeń zwykłych i są głównym źródłem wszystkich możliwości, w których je ujmujemy. Każdej rzeczy poszczególnej nadają one właściwą jej naturę i wszystko, co znamy, jest tym czymś znanym właśnie przez swój udział w naturze tych abstrakcji. Nigdy nie możemy spojrzeć na nie wprost, ponieważ są one bezcielesne, bezkształtne i pozbawione podstawy, a jednak wszystkie inne rzeczy ujmujemy tylko za ich pośrednictwem i gdyby nam brakło tych przedmiotów umysłowych, tych przymiotników, przysłówków, orzeczeń, tych nagłówków działów klasyfikacyjnych i pojęć, stanęlibyśmy zupełnie bezradni wobec świata rzeczywistego.

Ta możność zupełnego wyznaczenia naszego umysłu za pomocą abstrakcji jest faktem zasadniczym naszego ustroju ludzkiego. Abstrakcje polaryzują i magnetyzują nas: zwracamy się ku nim lub odwracamy się od nich, szukamy ich, dzierżymy je, nienawidzimy lub błogosławimy je akurat tak samo, jak gdyby to były istoty konkretne. I naprawdę — w zamieszkiwanym przez nas królestwie są to istoty nie mniej

* „Ideen der reinen Vernunft" — według terminologii polsk. przekł. „Krytyki czystego rozumu" Piotra Chmielowskiego (Warszawa 1904).

rzeczywiste niż zmienne rzeczy zmysłowe w królestwie przestrzeni.

Platon dał tak wspaniałą i skuteczną obronę tego wszystkim ludziom wspólnego poczucia, że od jego czasu doktryna rzeczywistości przedmiotów oderwanych znana jest jako platoniczna teoria idei. Tak np. piękno oderwane jest dla Platona istotą indywidualną, doskonale dającą się określić, którą umysł uświadamia sobie jako coś dodatkowego do wszystkich znikomych piękności ziemskich.

„Tędy biegnie — mówi Diotima — naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował; od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępków, od postępków do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje" *.

W wykładzie poprzednim spojrzeliśmy na to, jak pisarz platonizujący w rodzaju Emersona może odnosić się do oderwanej boskości rzeczy, do moralnej budowy wszechświata niby do faktu godnego czci religijnej. [W tych rozmaitych kościołach bez Boga, które pod nazwą towarzystw etycznych rozpowszechniają się dzisiaj po świecie, spotykamy podobny kult boskości oderwanej, prawa moralnego przyjmowanego za przedmiot ostateczny. Dla wielu ludzi „nauka" skutecznie zajmuje miejsce religii i ludzie ci czczą „prawa przyrody" jako fakty obiektywne. Jeden ze znanych sposobów wykładania mitologii greckiej polega na tym, że bogów greckich uważa się za półmetaforyczne uosobienia tych wielkich dziedzin oderwanych i porządków, na które rozpada się świat przyrodzony; np. dziedzina nieba, dziedzina oceanu, dziedzina ziemi itp.] Dzisiaj również możemy mówić o uśmiechu poranku, o pocałunku

* *Platon*, „Uczta" (przekł. Wł. Witwicki), Lwów 1910, § 29.

wiatru, o szczypaniu mrozu, nie nadając jednak przez to tym zjawiskom przyrodzonym rzeczywistego ludzkiego oblicza *.

Co się tyczy bogów greckich, to nie potrzebujemy ustanawiać naszego na nich poglądu. Cały szereg poprzednich przesłanek prowadzi do wniosku dającego się mniej więcej tak wyrazić: jest tak, jak gdyby w świadomości ludzkiej było czucie rzeczywistości, poczucie obecności obiektywnej, jakaś percepcja czegoś bardziej ogólnego i głębszego niż wszystkie czucia poszczególne, które psychologia zwykła przyjmuje za przejawy istniejącej dla nas rzeczywistości. Jeśli psychologia zwykła miałaby tu słuszność, w takim razie kierownictwo naszych zmysłów, któremu zwykle podlegamy, odbywałoby się w nas przede wszystkim przez obudzenia czucia rzeczywistości; a wówczas żadna rzecz niezmysłowa, np. żadna idea, nie budziłaby czucia rzeczywistości i nie dzieliłaby z przedmiotami zmysłowymi przywileju wydawania się czymś rzeczywistym. Te pojęcia religijne, które zdolne są dotykać czucia rzeczywistości, zyskują sobie wiarę wbrew zwróconej przeciwko nim krytyce; i dzieje się to nawet wówczas, gdy są one tak niejasne, odległe i prawie niewyobrażalne lub nawet tak wyzbyte ze wszystkiego, co jest *czymś*, jakimi Kant czyni przedmioty swej teologii moralnej.

Najciekawsze dowody istnienia takiego bezprzedmiotowego czucia rzeczywistości znajdujemy w halucynacjach. Zdarza się często, że taka halucynacja nie dosięga zupełnego rozwoju: osobnik doznający jej czuje w pokoju czyjąś „obecność"; ten ktoś jest zupełnie umiejscowiony, zwrócony stroną określoną i rzeczywisty w najdosłowniejszym znaczeniu tego wyrazu; często zjawia się raptownie i równie raptownie niknie; a przecież nie słyszy on go ani nie widzi, ani nie dotyka, ani w ogóle nie rozpoznaje w sposób zmysłowy. Pozwólcie, że zanim przejdziemy do rozważania czucia obecności w wypadkach religijnych, przytoczę przykład ogólny.

* Przykład: „Przyroda jest zawsze interesująca bez względu na szatę, w jakiej się jawi — gdy deszcz pada, wygląda ona jak piękna kobieta płacząca. Jest tym piękniejsza, im bardziej jest zasmucona" (*B. de St. Pierre*).

Jeden z moich bliskich przyjaciół, człowiek dużej i bystrej inteligencji, miał kilka doświadczeń tego rodzaju. W odpowiedzi na me zapytanie pisze on, co następuje:

„W ciągu ostatnich paru lat kilka razy doznałem tego, co nazywa się «świadomością obecności». Doświadczenia, które mam tu na myśli, wyraźnie odróżniają się od innych, często doznawanych, które zapewne wielu nazwałoby też «świadomością obecności». A przecie różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami doświadczeń jest tak wielka, jak pomiędzy odczuwaniem lekkiego ciepła, nie wiadomo skąd pochodzącego, i staniem przy płonącym ogniu, odczuwanym wszystkimi zmysłami.

Pierwsze doświadczenie miałem około września r. 1840. Nocy poprzedniej położywszy się do łóżka w swoim pokoju w Collegium miałem żywą halucynację dotykową — tak wyraźnie zdawało mi się, że ktoś schwycił mnie za rękę, iż wstałem i przeszukałem pokój; atoli czucie obecności, w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, przyszło dopiero nocy następnej. Kiedy położywszy się do łóżka zgasiłem świecę i rozmyślałem o doświadczeniu nocy poprzedniej, raptem *poczułem*, że coś weszło do pokoju i stanęło przy samym moim łóżku. Stało ono minutę lub dwie. Nie ujmowałem go żadnym zwykłym zmysłem, a jednak wywołało ono «wrażenie» okropnie nieprzyjemne i głębiej wstrząsające moją istotą niż jakie bądź inne zwykłe postrzeżenie. Uczucie to miało w sobie coś z rozdzierającego bólu, rozchodzącego się głównie po piersiach wewnątrz organizmu; chociaż był to nie tyle *ból*, ile *odraza*. Bądź co bądź, coś było przy mnie i obecności tej byłem bardziej pewny niż obecności jakiegokolwiek stworzenia żyjącego cieleśnie. Wiedziałem, kiedy odeszło, jak wiedziałem, kiedy przyszło: momentalnie przecisnęło się przez drzwi i «okropne wrażenie» zniknęło.

Na trzecią noc, gdym się położył, umysł mój zajęty był przygotowywanymi wykładami; ciągle jeszcze rozmyślając o wykładach spostrzegłem, że już zjawiło się to samo, co było nocy poprzedniej (choć nie czułem, jak przychodziło), powtórzyło się także «okropne wrażenie». Skupiłem wówczas wszystkie moje siły umysłowe, aby zmusić to coś do odejścia, jeśli było złem, lub do powiedzenia mi, kim lub czym jest, jeśli nie było złem; jeśli zaś nie mogłoby wytłumaczyć się, chciałem przynaglić je do odejścia. Odeszło jak nocy poprzedniej i moje ciało szybko powróciło do stanu normalnego.

Jeszcze dwa razy w życiu doznałem zupełnie tego samego okropnego wrażenia. W jednym wypadku trwało to cały kwadrans. We wszystkich trzech wypadkach pewność, że coś stoi obok mnie, była bez miary *silniejsza* niż zwykła pewność obecności przy nas ludzi żywych. Wydawało się, że coś znajduje się bardzo blisko, i to coś znacznie bardziej rzeczywistego niż jakie bądź zwykłe postrzeżenie. Jakkolwiek czułem,

że jest to coś podobnego do mnie samego, coś, co określiłbym jako skończone, małe i słabe, przecie nie dostrzegałem w tym żadnej istoty indywidualnej ani osoby".

Doświadczenie takie, jak powyższe, nie ma nic wspólnego z religią. Atoli w niektórych wypadkach może się z nią łączyć. Ten sam korespondent pisze mi, że miał parę razy równie niespodziewane i wyraźnie rozwinięte czucie obecności, lecz przepojone pewnym rodzajem radości.

„Była to nie tylko świadomość, że coś jest, lecz jednocześnie piorunujące poczucie wielkiej szczęśliwości, jakiegoś niewypowiedzianego dobra. Nie było to coś mglistego, przypominającego wzruszenie poezją, sceną, pięknym widokiem lub muzyką, lecz pewność niezawodna bliskiej obecności jakiejś osoby potężnej. Po przeminięciu wrażenia pozostało wspomnienie jak po rzeczywistości. Wszystko inne mogło być snem, lecz nie to".

Mój przyjaciel nie tłumaczył sobie tych ostatnich doświadczeń — co zdarza się wyjątkowo — w sposób teistyczny, jako oznaczających obecność Boga. Nie byłoby jednak nic dziwnego w tym, gdyby ktoś wytłumaczył je sobie jako objawienie istnienia Boga. Gdy dojdziemy do mistycyzmu, będziemy mieli niemało o tym do powiedzenia.

Pomimo obawy, aby nie zrazić was tymi przykrymi zjawiskami, spróbuję przytoczyć parę opowiadań podobnych; będą to rzeczy krótkie, mające jedynie na celu wykazanie, że mamy do czynienia z pewnym wyraźnie zaznaczonym rodzajem faktów przyrodzonych. Następujący wypadek czerpię z „Journal of the Society for Psychical Research". Czucie obecności rozwija się w ciągu paru chwil w wyraźny omam wzrokowy (opuszczam tu opis samego omamu).

„W ciągu dwudziestu minut lub około tego — pisze opowiadający — czytałem i byłem zatopiony całkiem w książce, umysł mój był zupełnie spokojny i o przyjaciołach całkiem zapomniałem. Raptem, bez jakiego bądź ostrzeżenia, wydało mi się, że cała moja istota podniosła się do jakiegoś najwyższego stanu napięcia życiowego i — z wyrazistością, którą nie łatwo wyobrażają sobie ludzie nie znający nic podobnego — uświadomiłem sobie, że ktoś jest nie tylko w pokoju, lecz blisko przy mnie. Opuściłem książkę. Pomimo wielkiego podniecenia czułem, że zachowuję równowagę umysłową i nie doznawałem najmniejszego strachu. Nie zmieniając pozycji i patrząc w ogień kominka, w jakiś sposób dowiedziałem się, że mój przyjaciel A. H. stoi z lewej strony, lecz tak daleko w tyle, że zasłaniała mi go wysoka poręcz fotelu, na którym siedziałem. Z lekka obróciłem oczy nie poruszając się jednak wcale, zobaczyłem dolną część jednej nogi i natychmiast rozpoznałem szaroniebieski materiał spodni, jakie on zwykle nosił; wydawały się one jednak jakby na poły przezroczyste, jakby posiadały konsystencję dymu tytoniowego" * (następuje opis omamu wzrokowego).

Inny korespondent pisze:

„Wcześnie w nocy coś mnie obudziło... Wydawało mi się, że zbudzono mnie rozmyślnie i w pierwszej chwili przypuszczałem, że ktoś dostał się do domu... Wówczas odwróciłem się na bok z zamiarem ponownego uśnięcia i natychmiast doznałem wrażenia, że ktoś jest w pokoju; a dziwnie wyznać — nie była to obecność kogoś żywego, lecz jakaś duchowa. Choćby miało to wywołać uśmiech, mogę jedynie opowiedzieć to, co rzeczywiście mi się zdarzyło. Nie wiem, jak lepiej można by opisać moje wrażenie niż przez proste powiedzenie, że świadomy byłem obecności czegoś duchowego... W tej samej chwili doznałem silnego uczucia strachu przesądnego, jak gdyby miało zdarzyć się coś dziwnego i okropnego **.

Prof. Flournoy z Genewy przysłał mi następujące wyznanie pewnej damy, posiadającej dar pisma automatycznego, czyli mimowolnego.

„Że moje pismo automatyczne nie jest uwarunkowane działaniem jaźni podświadomej, to odczuwam stąd, że pisząc zawsze mam poczucie obecności czegoś znajdującego się na zewnątrz mego ciała. To coś bywa niekiedy tak wyraźne, że mogłabym dokładnie wskazać jego miejsce. To wrażenie obecności jest niemożliwe do opisania. Bywa ono różnego napięcia i różnej jasności, zależnie od osobistości, od której pismo ma pochodzić. Jeśli jest to ktoś, kogo kocham, obecność odczuwam natychmiast, zanim jeszcze pismo nadeszło. Wydaje się, jakbym rozpoznawała to sercem".

W jednej z dawniejszych mych książek przytoczyłem w całości ciekawy przypadek odczuwania obecności przez człowieka ślepego. Człowiek ten opowiada o obecności postaci kogoś

* „Journal of the Society for Psychical Research", February 1895, p. 26.
** *E. Gurney*, „Phantasms of the Living", I, p. 384.

siwobrodego, odzianego w popielato-białe odzienie, wślizgującego się do pokoju przez szparę w drzwiach i posuwającego się po podłodze w kierunku kanapy. Ślepy podmiot tej niby halucynacji jest sprawozdawcą wyjątkowo inteligentnym. Jest on całkowicie pozbawiony zdolności obrazowania wewnętrznego i nie może wyobrazić sobie ani światła, ani barw; a niewątpliwe jest, że inne jego zmysły, jak np. słuch, nie były wciągnięte w to fałszywe postrzeżenie. Wydaje się, jak gdyby wszystko to było pojęciem oderwanym z bezpośrednio przyczepionym doń czuciem rzeczywistości i przestrzennej zewnętrzności; innymi słowy — była to zupełnie uprzedmiotowiona i uzewnętrzniona *idea*.

Wypadki te — ujęte razem z wielu innymi, których przytaczanie byłoby zbyt nużące — wykazują dostatecznie, że w naszej maszynie umysłowej istnieje jakieś bardziej rozproszone i ogólne czucie rzeczywistości obecnej niż to, którego dostarczają nam zmysły poszczególne. Wdzięcznym zadaniem dla psychologów byłoby ustrojowe umiejscowienie tego czucia; a nie dziwiłbym się, gdyby połączono je ze zmysłem mięśniowym, z czuciem wywoływanym przez nerwowe podniecanie mięśni do działania.

Bez względu na to, co jest tym czynnikiem podniecającym naszą działalność lub wywołującym „gęsią skórkę" — a najczęściej czynią to nasze zmysły — czynnik ten wydaje się rzeczywistym i obecnym, choćby nawet był on tylko ideą oderwaną. Takie jednak rozległe przypuszczenia nie obchodzą nas teraz, ponieważ zajmujemy się raczej samą zdolnością niż jej ustrojowym umiejscowieniem.

Jak wszystkie pozytywne stany świadomości, czucie rzeczywistości posiada również swój odpowiednik negatywny w postaci czucia nierzeczywistości; prześladuje ono niektórych ludzi i niekiedy słyszymy na nie skargi.

„Gdy wyobrażam sobie, że przypadkowo zjawiłam się na globie, który również pędzi ku jakimś przypadkowym katastrofom niebieskim, gdy widzę dokoła siebie uganiające się za złudami istoty niemniej zagadkowe i niemniej znikome, doznaję szczególnego wrażenia snu. Nie mogę uwierzyć w rzeczywistość tego, co mnie otacza. Wydaje mi się, że kochałam, cierpiałam i że umrę we śnie. Moim ostatnim słowem będzie: «śniło mi się»" *.

W innym wykładzie zobaczymy, jak w wypadkach melancholii chorobliwej to czucie nierzeczywistości rzeczy może stawać się bólem dojmującym, a nawet doprowadzić do samobójstwa.

Możemy teraz przyjąć jako pewnik, że [wielu ludzi (jak wielu — tego nie wiemy) w dziedzinie wyraźnych doświadczeń religijnych posiada przedmioty swej wiary nie jako pojęcia przyjęte przez umysł za prawdziwe, lecz raczej jako rzeczywistości ujmowane bezpośrednio — prawie zmysłowe.] W miarę wahań czucia rzeczywistej obecności tych przedmiotów wierny przechodzi w swych wierzeniach od nastrojów gorących do chłodnych. Przykłady wyjaśniają to lepiej niż opis oderwany; do nich więc przystępujemy. Pierwszy przykład jest negatywny: podmiot opłakuje w nim utratę uczucia, którym się zajmujemy. Pochodzi on z opisu życia religijnego jednego z mych znajomych, człowieka nauki. Podług mnie jasno zeń wynika, że poczucie rzeczywistości jest czymś bardziej zbliżonym do wrażenia zmysłowego niż do czynności umysłowej w ścisłym znaczeniu tego wyrazu.

„Pomiędzy dwudziestym a trzydziestym rokiem życia powoli stawałem się coraz bardziej agnostykiem i człowiekiem bezreligijnym, choć nie mogę powiedzieć, żebym utracił to, opisywane przez Spencera, nieokreślone poczucie Rzeczywistości Absolutnej ukrytej poza zjawiskami. Dla mnie ta rzeczywistość nie była Niewiadomym filozofii spencerowskiej, gdyż jakkolwiek zaniechałem mych dziecinnych modlitw do Boga, a do tego czegoś Absolutnego nigdy nie modliłem się w sposób formalny, przecie doświadczenia późniejsze dowiodły mi, że z praktycznego punktu widzenia mój stosunek do tego czegoś równał się modlitwie. Gdy miałem jakieś zmartwienie, a szczególnie gdy zdarzył mi się jakiś domowy lub zawodowy zatarg z ludźmi, albo też gdym był wyczerpany na duchu i miałem kłopoty pieniężne, widzę teraz, że w poszukiwaniu pomocy opierałem się na tym mym ciekawym stosunku do owego czegoś kosmicznego. I bez względu na to, czy powie-

* L. *Ackerman*, „Pensées d'une solitaire", Paris 1882, p. 66.

cie, że w każdym poszczególnym wypadku działanie zachodziło z mojej czy z tamtej strony, zawsze ta leżąca pod wszystkim i wszystko podtrzymująca obecność dawała mi pokrzepienie i jakby napełniała niewyczerpaną siłą życiową. W rzeczywistości było to niezawodne źródło żywej sprawiedliwości, prawdy i siły, ku któremu instynktownie zwracałem się w ciężkich chwilach i zawsze pomoc znajdowałem. Wiem teraz, że mój stosunek do tego czegoś był stosunkiem osobistym, ponieważ w ostatnich latach opuściła mnie zdolność wchodzenia w ten stosunek i wiem, że jest to strata niepowetowana. Dawniej nigdym nie doznawał zawodu, gdym chciał odnaleźć to coś. Potem przyszły lata, podczas których to znajdowałem je, to znowu byłem zupełnie niezdolny do zadzierzgnięcia tego związku. Przypominam sobie, że nieraz w nocy w łóżku nie mogłem usnąć, mając poczucie czegoś złego. Przewracałem się z boku na bok w ciemności poszukując umysłem w duchu własnym tego tak znanego mi czucia czegoś wyższego, tego, co zawsze było tak blisko i jakby gotowe pod ręką, co kończyło wysiłek i dawało podtrzymanie — nie było jednak prądu elektrycznego. Na znanym miejscu była pustka i nic znaleźć nie mogłem. Teraz, mając lat około pięćdziesięciu, zupełnie postradałem zdolność wchodzenia w ten związek; a muszę wyznać, że życie moje utraciło przez to ważną podporę. Życie stało się dla mnie dziwnie martwe i obojętne; i widzę, że me dawne doświadczenia były zapewne tym samym, co modlitwy ludzi pobożnych, z tą jedynie różnicą, że nie nadawałem im tego miana. To, com nazwał owym czymś, z praktycznego punktu widzenia nie było szekspirowskim Niepoznawalnym, lecz właśnie moim instynktownym własnym i osobistym Bogiem, w którym znajdowałem współczucie wyższe, którego jednak w jakiś sposób straciłem".

W biografiach ludzi religijnych nadzwyczaj często spotykamy życie jakby okresami: po okresie wiary żywej przychodzi okres przeszkód i niepewności, aby potem znowu ustąpić żywemu itd. Zapewne każdy człowiek religijny przypomina sobie takie chwile przejściowe, w których bezpośrednie widzenie prawdy — może niekiedy postrzeganie bezpośrednie Boga żywego — nachodziło go i opanowywało leniwą mglistość wiary zwykłej. W korespondencji Jamesa Russella Lowella jest krótka notatka o takim doświadczeniu:

„W ostatni piątek wieczorem miałem objawienie. Byłem u Marii, właśnie gotów byłem coś powiedzieć o istnieniu duchów (o czym, jak mówiłem, wiedziałem cośkolwiek), gdy p. Putnam zaczął rozmawiać ze mną o rzeczach duchowych. W miarę tego, jak mówiłem, cały system wyrastał przede mną jakby jakieś przeznaczenie wyzierające z Otchłani. Nigdy przedtem nie odczułem tak jasno ducha bożego w sobie i wokół siebie. Cały pokój wydawał się pełny Boga. Coś tajemniczego i niepojętego zdawało się podnosić i opadać w powietrzu. Mówiłem ze spokojem i jasnością proroka. Nie mogę powiedzieć, czym było to objawienie. Nie zbadałem go jeszcze dostatecznie. Kiedyś jednak zrobię to, a wówczas usłyszycie i poznacie cały jego ogrom wspaniały" *.

Oto opis dłuższego i bardziej rozwiniętego doświadczenia, który czerpię z rękopiśmiennych zbiorów Starbucka. Piszący jest duchownym.

„Przypominam sobie noc i bodaj samo to miejsce na szczycie wzgórza, gdzie dusza moja jakby się rozwarła przed Nieskończonością i było mi, jakby zachodziło spotkanie dwóch światów — wewnętrznego i zewnętrznego. Otchłań wołała w otchłań — otchłani otworzonej przez walkę w moim wnętrzu odpowiadała nieprzenikniona i poza gwiazdy sięgająca otchłań zewnętrzna. Stałem sam na sam z Tym, kto stworzył mnie i wszystkie piękności świata, i miłość, i smutek, i nawet pokusę. Nie szukałem Go, lecz czułem doskonały spółdźwięk mojego ducha z Nim. Zbladło zwykłe znaczenie rzeczy otaczających i w owej chwili nie pozostało we mnie nic prócz radości niewypowiedzianej i uniesienia. Dokładnie opisać to doświadczenie jest rzeczą niemożliwą. Było to coś, jakby wrażenie olbrzymiej orkiestry, kiedy wszystkie tony oddzielne stopiły się w jednym potężnym dźwięku, który usuwa w słuchaczu wszystko uboczne, pozostawiając mu jedynie wrażenie, że unosi go jakaś fala i że niemal spala się w swym własnym wzruszeniu. W doskonałej ciszy nocnej śpiewało milczenie jakby jeszcze uroczystsze. W ciemności była jakaś obecność tym bardziej odczuwana, że niewidoczna. Byłem równie pewny, że On tam jest, jak pewny byłem swej własnej obecności. Zaiste, powiedziałbym, że z nas dwóch sam siebie odczuwałem jako mniej rzeczywistego, jeśli to możliwe. Wówczas narodziła się we mnie najwyższa wiara w Boga i najprawdziwsza Jego idea. Stawałem jeszcze potem na Górze Widzeń i czułem Wiekuistego wokół siebie, lecz nigdy nie przyszło już takie wstrząśnienie serdeczne. Sądzę, że jeśli kiedy — to wówczas stałem twarzą w twarz wobec Boga i powtórnie narodziłem się z Jego ducha. Jak przypominam sobie, nie zaszła wówczas we mnie żadna gwałtowna zmiana myśli lub wiary, jedynie moje dawne, grube pojęcia jakby raptem rozwinęły się w kwiaty. Nie było w tym zniszczenia rzeczy dawnych, lecz

* „Letters of Lowell", I, p. 75.

szybkie, cudowne rozwinięcie się, od tego czasu żadne dowodzenia nie mogły zachwiać mej wiary w istnienie Boga. Raz poczuwszy obecność ducha bożego, nigdym już ducha tego nie utracił. Moja niezłomna pewność istnienia bożego tkwi korzeniami w tej godzinie widzeń, we wspomnieniu tego doświadczenia najwyższego i w zdobytym przez czytanie i rozmyślanie przeświadczeniu, że coś podobnego zdarzyło się wszystkim, którzy znaleźli Boga. Wiem, że doświadczenie to słusznie można by nazwać mistycznym. Nie jestem jednak dostatecznie obyty z filozofią, aby bronić je od takich lub innych zarzutów. Czuję, że w opisie tym raczej zarzuciłem je słowami, niż jasno przedstawiłem, dałem jednak opis tak staranny, na jaki było mnie stać".

Oto inny dokument ze zbiorów prof. Flournoya. Piszący jest Szwajcarem.

„Miałem lat 36. Byłem zupełnie zdrowy. Już szósty dzień znajdowaliśmy się na wycieczce pieszej, idąc raźno i wprawnie; w przeddzień przeszliśmy z Sixt do Trientu przez Buet. Nie odczuwałem ani zmęczenia, ani głodu, ani pragnienia. Stan mego umysłu był również normalny: w Folclaz otrzymałem dobre wiadomości z domu i nie niepokoiły mnie żadne bliższe lub dalsze troski; mieliśmy przy tym dobrego przewodnika i nie mogło być żadnych wątpliwości odnośnie do drogi, którą mieliśmy iść. Stan, w którym się znajdowałem, mógłbym scharakteryzować jako stan równowagi. Wtem, niespodziewanie, doznałem uczucia jakby wyniesienia się ponad siebie samego; poczułem obecność Boga — opowiadam to, czego wówczas doznałem — wydało mi się, że Jego dobroć i potęga przenikają mnie jednocześnie. Wzruszenie było tak silne, że ledwie zdołałem powiedzieć towarzyszom, aby szli naprzód nie czekając na mnie. Nie mogąc ustać siadłem na kamieniu, a oczy moje napełniły się łzami. Dziękowałem Bogu, że obdarzył mnie w ciągu życia poznaniem Go, że utrzymał mnie przy życiu i zlitował się nad taką lichą i grzeszną istotą. Błagałem Go gorąco, aby danym mi było poświęcić swe życie spełnianiu Jego woli. Poczułem, że odpowiada, abym wolę tę spełniał w pracy powszedniej, w pokorze i ubóstwie i abym Jemu, Bogu wszechmocnemu, pozostawił decyzję powołania mnie kiedyś do świadectwa szerszego. Po tym uniesienie opuściło moje serce, to jest poczułem, że Bóg cofnął to obcowanie szczególne, którym mnie był obdarzył. Mogłem iść dalej, ale powoli — z powodu wzruszenia wewnętrznego. W ciągu kilku minut nie przestawałem płakać i oczy miałem nabrzękłe. Nie chciałem, aby towarzysze zobaczyli mnie w tym stanie. Uniesienie mogło było trwać cztery do pięciu minut, jakkolwiek w czasie doznawania go wydało mi się dużo dłuższym. Moi towarzysze oczekiwali mnie o dziesięć minut stamtąd, w Croix de Bovine, sądzę jednak, że upłynęło dwadzieścia pięć do trzydziestu minut, zanim połączyłem się z nimi, ponieważ mówili mi, że sprawiłem im półgodzinne opóźnienie. Wrażenie było tak silne, że wolno wchodząc pod górę pytałem się sam siebie, czy Mojżesz na górze Synaj mógł był być w bliższym połączeniu z Bogiem? Uważam za potrzebne dodać, że w moim uniesieniu Bóg nie posiadał ani kształtu, ani barwy, ani zapachu, ani smaku — jednym słowem, że poczuciu Jego obecności nie towarzyszyło żadne szczególne umiejscowienie Go: było tak, jakby moja osobowość została przemieniona przez obecność jakiegoś *ducha duchowego*. Atoli im usilniej szukam wyrazów na oddanie tego obcowania serdecznego, tym mocniej czuję niemożliwość wyrażenia tego za pomocą obrazów zwykłych. Ostatecznie to, co czułem, można by tak wyrazić: Bóg był obecny, chociaż niewidzialny, chociaż nie podpadał pod żaden zmysł, ale moja świadomość postrzegała Go".

Przymiotnik „mistyczny" najczęściej stosowany bywa do stanów krótkotrwałych. Takie chwile uniesienia, jakie znajdujemy w dwóch opisach ostatnich, są doświadczeniami mistycznymi, o których w przyszłości pomówimy niemało. Tymczasem podaję inny opis skrócony doświadczenia mistycznego lub półmistycznego, doznanego przez człowieka o wyraźnej skłonności wrodzonej do pobożności gorącej. Czerpię go ze zbiorów Starbucka. Osoba, od której opis ten pochodzi, jest córką znanego pisarza antychrześcijańskiego. Raptowność jej nawrócenia jest dowodem, jak dalece niektóre umysły posiadają wrodzone poczucie obecności Boga. Opowiada ona, że wychowano ją w zupełnej nieświadomości nauki chrześcijańskiej; gdy jednak była w Niemczech, pod wpływem rozmów z przyjaciółmi chrześcijanami zaczęła czytać Biblię i modlić się, aż wreszcie jakoby smuga światła spłynął na nią cały obraz zbawienia.

„Aż do dnia tego — pisze ona — nie rozumiałam, jak można czas tracić na rozmyślania nad religią i rozkazami bożymi. W chwili gdy usłyszałam wzywające mnie wołanie Ojca, serce moje zadrżało z wdzięczności. Pobiegłam, wyciągnęłam ręce i zawołałam głośno: «Tu, tu jestem, mój Ojcze!» Bo i cóż miałam zrobić, ja, dziecko szczęśliwe? «Kochaj mnie» — odpowiedział Bóg. «Kocham, kocham!» — zawołałam gorąco. «Pójdź do mnie» — powiedział mój Ojciec. «Idę» — serce me biło. Czy zatrzymała mnie choć jedna wątpliwość? Ani jedna. Nigdy

nie zdarzyło mi się, abym pytała się, czy jestem dość godna, abym miała wątpliwości z powodu swej niedoskonałości, lub też abym czekała, aż stanie mi się zadość. Stanie mi się zadość! Już stało mi się zadość. Czyż nie znalazłam mego Boga i Ojca? Czyż nie kocha On mnie? Czyż nie wezwał mnie? Czyż nie ma Kościoła, do którego mogę wstąpić?... Od tego czasu miewałam bezpośrednie odpowiedzi na modlitwy — prawie tak wyraźne, jakbym rozmawiała z Bogiem i odpowiedzi Jego słyszała. Pojęcie rzeczywistości Boga nie opuściło mnie nigdy ani na chwilę".

Oto jeszcze inny wypadek. Piszący jest człowiekiem lat dwudziestu siedmiu, a jego doświadczenie, choć zapewne nie mniej znamienne, nie tak żywo jest opisane.

„Wielokrotnie czułem, że przeżywam radosny okres bliskiego obcowania z bóstwem. Spotkania te przychodziły nie wzywane i nie spodziewane i zdawały się polegać głównie na czasowym odsunięciu tych konwencjonalizmów, którymi zwykle otoczone i pokryte było moje życie... Raz było to wówczas, gdy stałem na wysokiej górze patrząc na krajobraz poprzerzynany rozpadlinami i skałami i otoczony oceanem, zdającym się podnosić ku horyzontowi; i drugim razem na tym samym miejscu, gdy u stóp swoich nie widziałem nic prócz białych chmur, ponad które wystawało parę szczytów, jakby okrętów na kotwicach, między nimi ten, na którym stałem. To, co czułem wówczas, było jakby utratą mej własnej tożsamości przy współczesnym jakby rozjaśnieniu wewnętrznym, odsłaniającym przede mną znaczenie życia głębszego niż to, które zwykle mu nadawałem. Na tym opieram się, gdy mówię, że dostąpiłem obcowania z Bogiem. Zresztą brak takiej istoty sprowadzałby chaos. Bez niej nie mógłbym pojąć życia".

Przykład następujący, który czerpię ze zbiorów rękopiśmiennych prof. Starbucka, może posłużyć do tego, aby dać pojęcie o bardziej zwykłym i, że tak powiem, chronicznym poczuciu obecności bożej. Pochodzi on od człowieka lat czterdziestu dziewięciu; a zapewne mniej więcej to samo napisałyby tysiące przeciętnych chrześcijan.

„Bóg dla mnie jest bardziej rzeczywisty niż jaka bądź myśl, rzecz lub osoba. Obecność Jego wprost odczuwam, i to tym wyraźniej, im bardziej życie moje zgadza się z Jego prawami, wypisanymi w mym ciele i duchu. Odczuwam Go w blasku słońca i w deszczu; a uczucia moje najbliżej mógłbym wyrazić przez cześć trwożną, pomieszaną ze spokojem przedziwnym. W modlitwie i w chwalbie mówię doń jak do

towarzysza, a obcowanie nasze jest pełne rozkoszy. Zawsze odpowiada On mi, i często słowami tak wyraźnie wypowiedzianymi, że zdaje się, jakby ucho moje zewnętrzne chwytało dźwięki; zwykle jednak mówi przez silne wrażenia umysłowe. Najczęściej jakiś ustęp z pisma odsłania mi nowy widok na Niego, na Jego miłość do mnie i dbałość o moje bezpieczeństwo. Mógłbym tu dać setki przykładów z zagadnień naukowych, społecznych, kłopotów pieniężnych itd. Nigdy nie opuszcza mnie poczucie i jest mi przybytkiem radości, że On jest moim, a ja jestem Jego. Bez tego poczucia życie byłoby bladą, bezgraniczną i bezdrożną pustynią".

Dołączam jeszcze parę przykładów pochodzących od ludzi różnego wieku i płci. Czerpię je również ze zbiorów prof. Starbucka, a ilość ich mógłbym bardzo powiększyć. Pierwszy pochodzi od człowieka lat dwudziestu siedmiu.

„Bóg jest dla mnie czymś zupełnie rzeczywistym. Mówię do Niego i często otrzymuję odpowiedzi. Po zapytaniu Boga o wskazówki przychodzą mi myśli niespodziewane i różne od tych, które miałem przedtem. Mniej więcej rok temu przez parę tygodni byłem w ciężkich kłopotach. Gdy troska po raz pierwszy stanęła przede mną, byłem jakby oślepiony, wkrótce jednak (po dwóch lub trzech godzinach) wyraźnie usłyszałem ustęp z Pisma: «Łaska moja wystarczy ci». I zawsze, gdy myśli moje powracały do troski, słyszałem tę cytatę. Zdaje mi się, że nigdy nie wątpiłem w istnienie Boga i nigdy nie usunąłem Go ze swej świadomości. Bóg nieraz bardzo dostrzegalnie wchodził w moje sprawy i czułem, że zawsze kieruje wielu drobnymi szczegółami. A w dwóch lub trzech wypadkach pokierował mną zupełnie wbrew moim ambicjom i zamiarom".

Przykład następujący zasługuje na uwagę jako zdecydowanie dziecinny. Pochodzi on od chłopca siedemnastoletniego.

„Niekiedy, gdy siedzę w kościele zatopiony w nabożeństwie, zdarza się, że zanim wyjdę, czuję, jak by Bóg był ze mną, na prawo ode mnie, razem ze mną śpiewający i czytający psalmy. To znowu czuję, jak gdybym mógł usiąść obok Niego, uścisnąć Go, całować Go itd. Gdy przyjmuję Komunię Świętą u ołtarza, staram się spotkać Go i zwykle czuję Jego obecność".

Oto jeszcze parę przykładów wziętych na chybił trafił.

„Bóg otacza mnie jak atmosfera fizyczna. Jest On bliższy mi niż własny mój oddech. Dosłownie w Nim żyję, poruszam się i w Nim jest moja istota".

„Zdawało mi się niekiedy, że stoję w Jego obecności i rozmawiam z Nim. Na modlitwy przychodziły odpowiedzi czasami bezpośrednie i zdumiewające swym objawianiem Jego obecności i potęgi. Niekiedy Bóg wydaje się dalekim, lecz jest to zawsze moja wina".

„Mam silne i jednocześnie uspokajające poczucie obecności; unosi się ono nade mną. Niekiedy zdaje mi się, jakby coś obejmowało mnie ramionami i podtrzymywało".

Taka jest ludzka wyobraźnia ontologiczna i taka jest siła przekonywająca rzeczy przez nią wywołanych. Urzeczywistniają się istoty zgoła niewyobrażalne, i to urzeczywistniają z siłą niemal równą halucynacji. Określają one naszą postawę życiową nie mniej stanowczo niż postawa kochanka określona jest przez nigdy nie opuszczające go poczucie obecnej na świecie istoty drugiej. Wiemy wszyscy, że kochanek ma to poczucie nieustannej obecności swej ubóstwianej nawet wówczas, gdy uwaga jego jest zwrócona w inną stronę i gdy już rysów jej nie wyobraża sobie. Nie może on jej zapomnieć i bez przerwy, poprzez wszystko, zajmuje go ona.

Wspomniałem o sile przekonywającej tego poczucia rzeczywistości i muszę nieco dłużej zatrzymać się na tym punkcie. Dla ludzi doznających go jest ono nie mniej przekonywające niż jakie bądź doświadczenie zmysłowe, a w ogóle przekonywa ono mocniej niż dowodzenia logiczne. Można wprawdzie nigdy nic takiego nie doznawać — i zapewne niejeden z was nie przeżył żadnego wyraźnego doświadczenia tego rodzaju; kto jednak doznaje tego i doznaje silnie, ten prawdopodobnie nie może powstrzymać się od uważania go za istotne dostrzeżenie prawdy, za objawienie pewnej rzeczywistości. Wiary w rzeczywistość tak poznaną nie pozbawią go żadne dowody przeciwne — choćby nawet słowami nie umiał ich odeprzeć. Pogląd, który filozofia przeciwstawia mistycyzmowi, niekiedy nazywa się *racjonalizmem*. Racjonalizm twierdzi, że dla wszystkich naszych mniemań winniśmy ostatecznie znaleźć uzasadnienie logiczne. Uzasadnienia te podług racjonalizmu są czworakie:

1) zasady oderwane, dające się zupełnie określić; 2) określone dane zmysłowe; 3) określone hipotezy, oparte na tych danych, i 4) określone wnioski logiczne. Dla niejasnych wrażeń czegoś niewyrażalnego nie ma miejsca w systemie racjonalistycznym, który zresztą jest wspaniałym dążeniem intelektualnym i owocem jego nie tylko są filozofie, lecz (między innymi rzeczami dodatnimi) także wiedza przyrodnicza.

Pomimo to, jeśli spojrzymy na rzeczywistą całość ludzkiego życia duchowego, na życie ludzkie niezależne od tego, czego ludzie ponauczali się, na to życie, którym żyją wewnętrznie i prywatnie, musimy wyznać, że racjonalizm dotyka tylko względnie powierzchownej części tego życia. Niewątpliwie jest to część narzucająca swą *władzę*, ponieważ posiada zdolność wypowiadania się, może domagać się dowodów, walczyć logiką i pokonywać słowami. Ta część życia waszego jednak nie przekona was ani nie nawróci, jeśli wasze nieme intuicje przeciwne są jej wnioskom. Jeśli w ogóle posiadacie intuicje, to pochodzą one z głębszych pokładów waszej istoty niż te, w których przebywa wymowny racjonalizm. Całe wasze życie podświadome, wasze pobudki, wierzenia, tęsknoty i przeczucia przygotowały przesłanki, których wagę świadomość wasza odczuwa przy stawianiu wniosku; i coś w was *wie* na pewno, że wynik tego wszystkiego musi być prawdziwszy od wszystkich, choćby najzręczniejszych wywodzeń logiczno-racjonalistycznych, które mogłyby mu się przeciwstawić. Jeśli chodzi o podstawy wiary, to ta niższość poziomu racjonalistycznego jest mniej wyraźna wówczas, gdy racjonalizm przemawia za religią, niż wówczas, gdy przemawia przeciwko niej. Cała ta obszerna literatura dowodów istnienia Boga, zaczerpniętych z przyrody, która sto lat temu zdawała się tak bardzo przekonywająca, dzisiaj leży przysypana kurzem na półkach bibliotecznych; a to po prostu dlatego, że przestaliśmy wierzyć w takiego Boga, na rzecz którego ona przemawiała. Bez względu na to, jakiego rodzaju istotą jest Bóg, *wiemy* dzisiaj, że w żadnym razie nie może On być tym zewnętrznym wynalazcą sztuczek mających na celu jego „chwałę", w którym nasi praojcowie

znajdowali takie upodobanie; jakkolwiek ani sobie samym, ani innym nie moglibyśmy wyjaśnić słowami, jak doszliśmy do tej wiedzy. Jestem pewny, że wielu z was jest przekonanych niewątpliwie, iż Bóg, jeśli istnieje, musi być osobistością bardziej kosmiczną i bardziej tragiczną niż owa istota.

Prawdą bowiem jest, że w dziedzinie metafizycznej i religijnej dowody logiczne tylko wówczas mają dla nas wagę, gdy nasze niewyrażalne czucia rzeczywistości zwrócone już były ku temu samemu wnioskowi. Tylko wówczas nasze intuicje i dowody rozumowe działają spólnie i powołują do życia takie wielkie, światem rządzące systematy filozoficzne, jak np. buddyjski i katolicki. Główną podstawę prawdzie daje tu zawsze nasze wierzenie odruchowe, a filozofia wypowiedziana logicznie jest tylko błyskotliwym przekładem tego wierzenia na formuły. W głębi nas leży pewność niewyrozumowana i bezpośrednia, a dowody rozumowe są tylko przejawem powierzchniowym. Prowadzą instynkty, inteligencja tylko idzie za nimi. Jeśli ktoś czuje obecność Boga żywego tak, jak o tym mówią moje przytoczenia, to wszystkie wasze wywody krytyczne, choćby najsilniejsze, na próżno będą usiłowały zmienić wiarę takiego człowieka.

Zastrzegam się tylko, że nie powiedziałem jeszcze, iż *lepiej jest*, gdy w dziedzinie religijnej mają pierwszeństwo czynniki podświadome i nieracjonalne. Ograniczam się do prostego zaznaczenia, że posiadanie przez nich tego pierwszeństwa jest faktem niewątpliwym.

Tyle o naszym poczuciu rzeczywistości przedmiotów religijnych. Powiedzmy teraz słów parę o tych postawach życiowych, które wywołują te przedmioty.

Zgodziliśmy się już, że postawy te są *uroczyste* i daliśmy uzasadnienie mniemaniu, że najwybitniejszą z nich jest pewnego rodzaju radość wynikająca, w przypadkach krańcowych, z zupełnego samopoddania się. Na charakter tej radości wywiera wielki wpływ rodzaj przedmiotu wiary, któremu poddajemy się; a całe zjawisko jest zbyt złożone na to, aby prostą

formułą objąć się dało. W literaturze przedmiotu wysuwano naprzód kolejno to smutek, to radość. Dawne powiedzenie, że pierwszym twórcą bogów był strach, znajduje obszerne potwierdzenie we wszystkich wiekach dziejów religijnych; jednocześnie jednak dzieje te ujawniają, że radość także występowała na widownię. Niekiedy była ona czynnikiem pierwotnym, to znowu wtórnym, jako radość uwolnienia się od strachu. Takie połączenie smutku i radości, jako bardziej złożone, jest jednocześnie czymś pełniejszym; i sądzę, że w miarę zagłębiania się w nasz przedmiot coraz bardziej oddalać się będziemy od przyznania pierwszeństwa bądź smutkowi, bądź radości — bylebyśmy tylko patrzyli na religię z tak górnego punktu widzenia, jakiego ona wymaga. Religia jakiegoś człowieka, ujęta możliwie najzupełniej, zawiera w sobie zarówno stany zacieśniania, jak rozrastania się jego istoty. Ilościowy jednak stosunek tych stanów w każdym poszczególnym ich połączeniu tak bywa różny w różnych epokach dziejowych, w różnych układach myślowych i w różnych jednostkach, że pozostając zawsze w granicach prawdy materialnej za istotę rzeczy można uważać tu bądź strach i poddanie się, bądź też pokój i wolność. Zależy to od ustrojowego usposobienia jednostki sąd wydającej: jednostka ustrojowo ponura co innego uwydatni z przedmiotu widzianego niż jednostka o usposobieniu żywym.

Człowiek ustrojowo ponury nawet ze swego pokoju religijnego czyni coś wielce surowego. Niebezpieczeństwo nigdy nie przestaje unosić się nad nim w powietrzu. Uginanie się pod brzemieniem i bolesne kurczenie się w sobie nigdy nie są tu zupełnie pokonane. Podług ludzi tych, kto raz przeszedł wyzwolenie religijne, dla tego wybuchy śmiechu, wywracanie koziołków i całkowite zapomnienie o mieczu, zawsze wiszącym nad głową, byłoby czymś nieprzystojnym i dziecinnym. Raczej do ziemi przypadać nam należy, albowiem pozostajemy w ręku Boga żywego. Tak np. jedyna rzecz, którą wypełniony jest umysł autora „Księgi Hioba", to słabość ludzka wobec wszechpotęgi bożej. „Wyższy jest niż niebo, a cóż uczynisz? —

głębszy niż piekło, a skądże poznasz?" * — Przeświadczenie takie posiada jakiś smak cierpki, a jest to dla niektórych ludzi najbliższe możliwe odczuwanie radości religijnej.

„W «Księdze Hioba» — powiada chłodno prawdomówny autor „Marka Rutherforda" — Bóg przypomina nam, że człowiek nie jest miarą jego stworzenia. Świat jest olbrzymi i bynajmniej nie zbudowany podług planu lub teorii dostępnej dla umysłu ludzkiego. Jest on w każdym punkcie *transcendentalny*. Taka jest treść każdego wiersza tego poematu i taka jego tajemnica, jeśli w ogóle jest tam tajemnica. Wystarcza to czy nie — nie ma tam nic więcej... Bóg jest wielki i nie znamy dróg jego. Bierze on nam wszystko, co posiadamy; jeśli jednak dość mamy cierpliwości w duszy, *możliwe jest*, że przejdziemy dolinę cienia i znowu wyjdziemy na słońce. Przejdziemy albo i nie przejdziemy. I cóż więcej mamy do powiedzenia dzisiaj niż to, co Bóg powiedział z wichru dwa tysiące pięćset lat temu" **.

Jeśli zaś z drugiej strony zwrócimy się do jednostek żywotnych, zobaczymy, że wyzwolenie póty nie jest odczuwane jako zupełne, póki brzemię życia nie jest całkowicie pokonane, a niebezpieczeństwo zapomniane. Tacy ludzie wypowiadają określenia religii, które tylko co omawianym umysłom ponurym wydają się czymś zupełnie wyzbytym z owej uroczystości, tak wyróżniającej pokój religijny od radości tylko zwierzęcej. Są pisarze nadający miano religijnych takim postawom, w których nie ma już ani śladu poświęcenia się lub poddaństwa, gdzie nie ma już żadnej skłonności do klęknięć i schylania głowy. Każdy „podziw nawykowy i ujęty w prawidła — powiada prof. J. R. Seeley *** — zasługuje na miano religii"; i zgodnie z tym sądzi on, że nasza muzyka, nauka i tak zwana cywilizacja ujęte dzisiaj w całość zorganizowaną i otoczone czcią wiernych są najprawdziwszą religią współczesną. Zaiste, tak zupełnie bez wahań i bez rozumowań przystępujemy do nadawania naszej cywilizacji „rasom niższym" za pomocą karabinów maszynowych itp., że niezmiernie przypomina nam to

* Hiob, XI—7.
** „Mark Rutherford's Deliverance", London 1885, pp. 196, 198.
*** W swej książce (niestety zbyt mało czytanej) „Natural Religion", 3 ed., Boston 1886, pp. 91, 122.

pierwotnego ducha islamu, mieczem rozpowszechniającego swą wiarę.

W wykładzie poprzednim wspomniałem o Havelock Ellisie, który twierdzi, że każdy śmiech może być uważany za ćwiczenie religijne, ponieważ świadczy o wyzwalaniu się duszy. Wspomniałem wówczas to twierdzenie z zamiarem wykazania jego nieadekwatności; teraz jednak wypada nam bliżej zająć się całym tym optymistycznym sposobem myślenia. A jest on zbyt złożony, aby sąd o nim można było wydać od razu. Toteż poświęcimy mu dwa wykłady następne.

WYKŁADY IV i V

RELIGIA LUDZI ZDROWOMYŚLNYCH

Gdybyśmy zapytali, co jest głównym celem ludzkiego życia? — jedna z odpowiedzi, które otrzymalibyśmy, brzmiałaby — „szczęście". I rzeczywiście, tajemnym bodźcem wszystkich czynów większości ludzi i powodem, dla którego godzą się oni na znoszenie wielu rzeczy, jest dążenie do zdobycia, utrzymania lub odzyskania szczęścia. Szkoła hedonistyczna w etyce wyprowadza całe życie moralne z doświadczeń szczęścia lub nieszczęścia, będących następstwem pewnych sposobów postępowania; a w życiu religijnym wydaje się, że szczęście i nieszczęście są jeszcze wyraźniej, niż w życiu moralnym, biegunami, wokół których obraca się zainteresowanie. Nie potrzebujemy iść tak daleko, aby aż z poprzednio wspomnianym autorem twierdzić, że religią jest każda radość trwała, ani też nie potrzebujemy nazywać śmiechu ćwiczeniem religijnym; musimy jednak przyjąć, że każde zadowolenie trwałe może *wytworzyć* pewien rodzaj religii, polegającej na dziękczynnym podziwianiu daru istnienia tak szczęśliwego; musimy także przyznać, że bardziej złożone przeżycia religijne są nowymi sposobami wytwarzania szczęścia, cudownymi drogami wewnętrznymi ku nadprzyrodzonemu rodzajowi szczęścia, odsłaniającemu się wówczas, gdy życie przyrodzone, jak to często bywa, jest nieszczęśliwe.

Wobec takiego stosunku między religią i szczęśliwością nie możemy się dziwić, że ludzie przyjmują szczęśliwość sprowadzoną przez wierzenie religijne za dowód prawdy tegoż wie-

rzenia. Gdy jakaś wiara czyni człowieka szczęśliwym, przyjmuje on ją niemal nieuniknienie. Wierzenie to mogłoby być prawdziwe, a więc jest prawdziwe — słusznie lub niesłusznie wnioskuje logika religijna człowieka przeciętnego, opierając się na „przesłankach bezpośrednich".

„Obecność Ducha (Bożego) — powiada pewien uczony niemiecki — można odczuć doświadczalnie. Można go tylko doświadczyć. A doświadcza go się przez uczucie szczęścia doznawanego z powodu jego istnienia i jego bliskości. Szczęście to jest tak wielkie, że z niczym porównać się nie daje; niewątpliwe jest dla tych, którzy go doznają, i nie tylko w ogóle możliwe i uprawnione, lecz wprost konieczne jako najlepszy dowód istnienia Boga. Wszystkie inne, tak często poszukiwane, dowody istnienia Boga nie są przekonywające, toteż szczęście winno być punktem wyjścia każdej teologii czynnej" *.

W tym wykładzie zajmiemy się prostszymi rodzajami szczęśliwości religijnej, pozostawiając na później przypadki bardziej złożone.

U wielu ludzi szczęście jest czymś wrodzonym, czymś takim, czego prawie pozbyć się nie można: „wzruszenie kosmiczne" nieuniknienie przybiera w nich postać uniesienia radosnego i wyzwolenia. Mam tu na myśli nie tylko ludzi szczęśliwych w sposób zwierzęcy, lecz tych, którzy wobec nadchodzącego nieszczęścia wprost odmawiają uczuwania go, jak gdyby było ono czymś złym i niegodnym. Widzimy, jak ludzie tacy namiętnie i aż do późnej starości uciekają do swego poczucia dobra w życiu — i to wbrew przykrym warunkom, w których żyć im wypadło, i wbrew tym teoriom ponurym, w których się urodzili. Z zewnątrz religia tych ludzi wygląda jak religia złączenia się z bóstwem. Pisarze kościelni obficie oskarżają heretyków przedreformacyjnych o praktykowanie zdrożności, tak samo jak Rzymianie oskarżali pierwszych chrześcijan o tolerowanie orgii. Według wszelkiego prawdopodobieństwa po wsze czasy istnieli ludzie nie godzący się na uznawanie życia za coś złego, idealizujący to swoje odrzucanie zła i znajdujący dosyć współwyznawców na to, aby utworzyć jawne lub

---

* C. *Hilty*, „Glück", dritter Teil, 1900, S. 18.

tajemne sekty, których celem było głoszenie, że wszystkie rzeczy przyrodzone są dozwolone. Ludzie tacy opierając się na zasadzie świętego Augustyna: *„dilige et quod vis fac"* (czyń, co chcesz — bylebyś miłował Boga), będącej jednym z najgłębszych spostrzeżeń moralnych, znajdują w niej obfite źródło paszportów za granicę moralności konwencjonalnej. Stosownie do swych usposobień bywali oni subtelni lub ordynarni; ich wiara jednak była zawsze ostatecznie jednolita na to, aby doprowadzić do określonej postawy religijnej. Bóg był dla nich dawcą wolności — i w ten sposób żądło zła zostawało pokonane. Św. Franciszek wraz ze swymi uczniami bezpośrednimi może być ogólnikowo zaliczony do tych duchów, których zresztą istnieje nieskończenie dużo odmian. Do tego typu optymistycznego należał Rousseau w pierwszych latach swej działalności pisarskiej, Diderot, B. de Saint-Pierre i wielu innych przywódców ruchu antychrześcijańskiego w wieku osiemnastym. Umieli oni narzucić ludziom swoje poczucie, że przyroda jest doskonale dobra, byleby tylko zaufać jej dostatecznie — i temu zawdzięczali swój wpływ.

Według wszelkiego prawdopodobieństwa każdy z was zna kogoś — częściej kobietę niż mężczyznę i raczej człowieka młodego niż starego — kogo dusza jest błękitna jak pogodne niebo, kto czuje się bliżej spokrewnionym z kwiatami, ptactwem i wszelką uroczą niewinnością niż z mrocznymi namiętnościami ludzkimi; kto nie może nic złego pomyśleć o człowieku lub Bogu i kto od samego urodzenia posiada radość religijną, a tym samym nie szuka wyzwolenia od żadnego brzemienia dawniejszego.

„Bóg ma dwie rodziny dzieci na ziemi — powiada Francis W. Newman * — *raz urodzonych i podwójnie urodzonych"* — i raz urodzonych opisuje w sposób następujący: „Patrzą one na Boga nie jako na Sędzię surowego i nic nie przepuszczającego, nie jako na Władcę Wspaniałego, lecz jak na ducha ożywiającego piękny, harmonijny świat, na ducha dobroczynnego, uprzejmego, przebaczającego i czystego. Ludzie tego typu zwykle nie posiadają skłonności metafizycznych: nie

* „The Soul; its Sorrows an its Aspirations", 3 ed., 1852, pp. 89, 91.

zwracają oczu wewnątrz siebie. Dzięki temu nie niepokoją ich własne niedoskonałości. A przecie wielkim błędem byłoby nazywać ich ludźmi dobrego mniemania o sobie, zwykle bowiem zupełnie oni o sobie nie myślą. To usposobienie, jakby dziecinne, sprawia, że przyjmują oni religię z uczuciem szczęścia; albowiem nie drżą przed Bogiem, podobnie jak nie drży dziecko przed cesarzem, którego boją się jego rodzice. Naprawdę ludzie ci nie posiadają żywego pojęcia *żadnej* z tych właściwości, na których zasadza się surowość majestatu bożego *. Bóg jest dla nich wcieleniem dobroci i piękna. A poznają go nie w rozstrojonym świecie ludzkim, lecz w romantycznej i harmonijnej przyrodzie. Mało co wiedzą o grzechu ludzkim w sercach swoich i niewiele co więcej w świecie otaczającym; a wobec cierpienia umieją tylko rozpływać się we współczuciu. Toteż gdy zbliżają się do Boga, nie wynika z tego żaden niepokój wewnętrzny i, jakkolwiek nie są uduchowieni, znajdują w swym kulcie prostym pewną radość i, być może, także pewne romantyczne uczucie podniecenia".

Tego rodzaju usposobienia znajdują dla siebie grunt przyjaźniejszy w kościele rzymskim niż w protestantyzmie, gdyż sposoby odczuwania tego ostatniego noszą na sobie piętno porządku zdecydowanie pesymistycznego. Pomimo to nie brak ich i w protestantyzmie; we współczesnych zaś liberalnych kierunkach protestanckich — np. w unitarianizmie i w ogóle w latitudinarianizmie — umysły tego rodzaju zawsze były i są kierownikami i organizatorami. Sam Emerson jest tu doskonałym przykładem, drugim przykładem jest Teodor Parker. Oto parę ustępów znamiennych z jego korespondencji **.

„Uczeni prawowierni powiadają, że u pogan klasycznych nie znajdujemy świadomości grzechu. Dzięki Bogu, jest to zupełna prawda. Wiedzieli oni o złości, okrucieństwie, skąpstwie, pijaństwie, rozpuście, lenistwie, chytrości i o innych wadach istniejących, walczyli z wynaturzeniem i uwalniali się od niego, nie posiadali jednak świadomości «nieprzyjaźni ku Bogu» i nie siadywali płacząc i jęcząc nad nie istniejącym złem. W życiu moim popełniłem dosyć rzeczy złych i ciągle je popełniam; gdym chybił celu, naciągam łuk i znowu próbuję. Nie znana mi jest jednak nienawiść ku Bogu, ku człowiekowi, sprawiedliwości lub miłości i wiem, że jest to zdrowiem we mnie; a w ciele moim, pomimo suchot i pomimo św. Pawła, nawet teraz jeszcze przebywa niejedna rzecz dobra".

* Słys ałem raz jedną damę, opowiadającą, jak wielką przyjemność sprawia jej myśl, że będzie mogła zawsze przytulać się do Pana Boga.

** *John Weiss*, „Life of Theodore Parker", I, pp. 32, 152.

W innym liście Parker pisze:

„Zawszem pływał po czystych wodach; a jeśli niekiedy były one zbyt chłodne lub prąd był przeciwny i nieco gwałtowny, to przecie nigdy nie był tak silny, abym nie mógł piersi mej przeciwstawić mu i przepłynąć. Od najwcześniejszego dzieciństwa, kiedy niepewnymi nogami stąpałem po trawie... aż do obecnego siwowłosego wieku męskiego, nie miałem ani jednego dnia takiego, który by nie złożył miodu w ulu mojej pamięci. Miodem tym słodko teraz się karmię. Przypominając sobie lata minione... napełniony jestem słodyczą i dziwię się, że tak drobne rzeczy mogą człowieka śmiertelnego uczynić tak nadzwyczajnie bogatym. Muszę jednak wyznać, że najgłówniejszą mą rozkoszą jest zawsze religia".

Doktor Edward Everett Hale, znakomity kaznodzieja i pisarz unitariański, w następujący sposób odpowiedział na okólnik dra Starbucka. Odpowiedź ta jest dobrym wyrazem raz urodzonego typu świadomości, rozwijającej się prosto i w sposób naturalny i nie zawierającej żadnych pierwiastków ostrego bólu chorobliwego lub przesileń. Podaję tylko część tej odpowiedzi.

„Z uczuciem żalu głębokiego przyglądam się walkom religijnym występującym w tylu życiorysach, jak gdyby były czymś zasadniczym w kształtowaniu się bohatera. O rzeczach tych mówię jak człowiek posiadający ten przywilej, że urodził się w rodzinie, gdzie religia była czymś prostym i racjonalnym, jak człowiek tak zżyty z teorią religii, że nigdy nie wiedział nawet, czym są walki religijne lub bezreligijne. Wiedziałem zawsze, że Bóg kocha mnie, i zawszem mu był wdzięczny za ten świat, w którym mnie umieścił. Zawszem lubił mówić mu to i zawsze cieszyłem się, gdy podsuwał mi myśli... Doskonale przypominam sobie powieści na poły filozoficzne z czasów mego dorastania, gdzie niemało mówiono o tym, jak wstępujący w życie chłopcy i dziewczęta ujmują «zagadnienie życia». Nie miałem najmniejszego pojęcia, czym może być zagadnienie życia. Żyć całą moją mocą wydawało mi się czymś łatwym; uczyć się, gdy było tyle do nauczenia się, wydawało się miłym i zupełnie zwykłym; pomóc komuś, gdy nadarzyła się sposobność, wydawało się naturalnym. Kto tak żyje, ten właśnie raduje się życiem, choć bynajmniej nie rozmyśla o tym radowaniu się i zażywaniu życia. Dziecko, któremu bardzo wcześnie mówią, że jest dziecięciem bożym, że może żyć, poruszać się i być w Bogu, a stąd, że ma pod ręką siłę nieskończoną do pokonania każdej trudności, ujmie życie

łatwiej i zapewne więcej w nim zdziała niż dziecko, któremu powiedziano, że jest dziecięciem gniewu, zupełnie niezdolnym do dobra" *.

U pisarzy tych rozpoznajemy usposobienie ustrojowo przechylone w stronę wesołości i zupełnie niezdolne do zatrzymywania się, jak to czynią usposobienia przeciwne, nad mrocznymi wyglądami wszechświata. W niektórych jednostkach optymizm staje się niemal chorobliwy. Wydaje się, jak gdyby odcięto im zdolność do choćby przemijającego smutku, do chwilowego poddania się, jakby było to jakieś znieczulenie wrodzone **.

Najlepszym przykładem współczesnym takiej niezdolności odczuwania zła jest Walt Whitman.

„Zdaje się, że jego ulubionym zajęciem — pisze jego uczeń, dr Bucke — były samotne spacery po polach, przyglądanie się trawie, drzewom, kwiatom, grze światła, różnym wyglądom nieba, przysłuchiwanie się ptactwu, świerszczom, rechotaniu żab i setkom innych odgłosów przyrody. Widoczne było, jak rzeczy te sprawiają mu przyjemność, znacznie większą od przyjemności doznawanej przez ludzi zwykłych. Nie znałem nikogo innego — pisze dalej dr Bucke — kto z tych rzeczy umiałby wyciągnąć tyle doskonałego szczęścia. Whitman ogromnie lubił kwiaty, zarówno dzikie, jak hodowane; podobały mu się wszystkie gatunki. Zdaje mi się, że jednako zachwycał się bzami i słonecznikami, jak

* *Starbuck*, „Psychology of Religion", pp. 305, 306.

** „Nie wiem, pod jakie prawa fizyczne podciągną kiedyś filozofowie uczucia melancholii. Co do mnie, to znajduję, że są to najrozkoszniejsze ze wszystkich wrażeń" — pisze Saint-Pierre i zgodnie z tym poświęca znaczną część swego dzieła: „Etudes de la nature" „Przyjemnościom Ruin", „Przyjemnościom Grobów", „Zwaliskom Przyrody", „Przyjemnościom Samotności" — nadając im znamiona coraz bardziej optymistyczne.

Nierzadko spotkać można młodych ludzi znajdujących rozkosz w swych smutkach. „W tym przygnębieniu — pisze słusznie Maria Baszkircew — i w tym strasznym nieprzerwanym cierpieniu bynajmniej nie złorzeczę życiu; przeciwnie — kocham je i uznaję za dobre. Wierzcie mi! Wszystko wydaje mi się dobre i przyjemne — wszystko aż do łez i cierpienia. Lubię płakać, lubię wpadać w rozpacz, lubię być posępną i smutną. Patrzę na to, jak na rozrywki i kocham życie pomimo wszystko. Chcę żyć. Byłoby okrucieństwem doprowadzić mnie do śmierci, gdy tak łatwo przystosowuję się. Płaczę, skarżę się, a jednocześnie podoba mi się to. Nie, nie tak... Nie wiem, jak to wyrazić... Koniec końców wszystko podoba mi się w życiu i wszystko znajduję przyjemnym. Domagając się szczęścia, czuję się jednocześnie szczęśliwą swym nieszczęściem. Naprawdę — już nie ja sama czuję to o sobie i ciało moje płacze i narzeka; lecz coś takiego, co jest we mnie, wyższe nade mnie, cieszy się ze wszystkiego". „Journal de Marie Bashkirtseff", vol. I, pp. 66, 67.

różami. Zaiste, nie było zapewne drugiego człowieka, który lubiłby tak wiele rzeczy, a tak mało nie lubił, jak Walt Whitman. W przyrodzie wszystko zdawało się być dlań czarujące; podobały mu się wszystkie widoki i dźwięki. Postępował tak, jak gdyby mili mu byli (a wierzę, że byli mu mili naprawdę) wszyscy mężczyźni, kobiety i dzieci, które spotkał; jakkolwiek nie słyszałem nigdy, że ktoś mu się podoba szczególnie; lecz każdy, kto go znał, czuł, że miłym mu jest i że mili mu są także wszyscy inni. Nigdy nie słyszałem go dowodzącego czegoś wbrew komuś lub spierającego się, nigdy też nie mówił o pieniądzach. Zawsze usprawiedliwiał tych, którzy źle mówili o nim lub o jego pismach; czasami czynił to żartobliwie, a czasami niemal poważnie i nieraz zdawało mi się, jakby znajdował przyjemność w oporze swych nieprzyjaciół. Gdym go poznał, sądziłem, że bardzo pilnuje swego języka, aby nie pozwolić sobie na żaden przejaw złego humoru, nieprzyjaźni ku komuś, skargi lub wyrzutu; wydawało mi się bowiem rzeczą niemożliwą, aby te stany umysłowe były mu zupełnie obce. Po dłuższym jednak przyglądaniu mu się przekonałem się, że ten brak lub nieświadomość były zupełnie rzeczywiste. Nigdy nie wyrażał się on pogardliwie o żadnej narodowości lub klasie ludzkiej, o żadnej epoce w dziejach świata, o żadnym zajęciu lub zawodzie — ani nawet o żadnych zwierzętach, owadach lub przedmiotach martwych, ani o żadnym z praw przyrody, ani o takich wynikach tych praw, jak np. choroby, kalectwa i śmierć. Nigdy nie uskarżał się ani nie sarkał na brzydki czas, ból, chorobę lub co bądź innego. Nigdy nie klął. A trudno, aby to czynił, ponieważ nigdy nie mówił w gniewie i, zdaje się, nigdy nie gniewał się. Nigdy nie ujawniał strachu i sądzę, że nigdy go nie doznawał" *.

Znaczenie literackie zawdzięczał Walt Whitman metodycznemu usuwaniu ze swych pism wszystkich pierwiastków wywołujących skurcz bolesny. Pozwalał sobie na wypowiadanie jedynie uczuć rozlewnych i wyzwalających. Słowa jego przepojone były tak głębokim wzruszeniem mistyczno-ontologicznym, że gdy wypowiadał je w pierwszej osobie, nie odczuwało się w tym nic z potwornego przeceniania własnego indywidualizmu, lecz tylko siłę przekonywającą czytelnika, że wszyscy ludzie, życie i śmierć, i wszystkie rzeczy są bosko dobre.

Dzięki temu wiele ludzi uważa dzisiaj Walta Whitmana za wskrzesiciela wiekuistej religii przyrodzonej. Ludziom tym

* R. M. Bucke, „Cosmic Consciousness", p. 182—186.

zaszczepił Whitman swą własną miłość bliźnich, swą własną radość z tego, że on i oni żyją. W ostatnich czasach powstały stowarzyszenia w celu uprawiania tego kultu; dla rozszerzania go istnieje wydawnictwo periodyczne, gdzie poczynają już wyznaczać granicę prawomyślności i herezji *; naśladując jego styl szczególny, wyznawcy piszą hymny i jest on rozmyślnie porównywany z założycielem religii chrześcijańskiej — nie na korzyść tego ostatniego.

Whitmana często nazywają „poganinem". Wyraz ten oznacza dzisiaj przyrodzonego człowieka zwierzęcego, pozbawionego poczucia grzechu, a niekiedy Greka lub Rzymianina z ich szczególną świadomością religijną. Lecz w żadnym z tych znaczeń nie może on być zastosowany do tego poety. Whitman jest czymś więcej niż tylko człowiekiem zwierzęcym, który nie próbował owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego. Dostatecznie świadomy on jest grzechu, aby jego obojętność nie miała w sobie nieco chełpliwości; widać, jak świadomie szczyci się on, że wolny jest od kurczenia się i uginania pod brzemieniem grzechu: poganin z urodzenia — w pierwszym znaczeniu tego wyrazu — nigdy znamion tych nie ujawniłby.

„Do zwierząt mógłbym powrócić i żyć z nimi, tak są spokojne i zadowolone.
Długo, długo patrzę na nie i widzę, że ani wysilają się, ani płaczą nad życiem swoim.
Nie leżą bezsennie w ciemności i nie opłakują grzechów swoich.
Żadne z nich nie jest niezadowolone i żadnego nie ogłupia żądza posiadania rzeczy.
Nikt tam nie klęka przed drugim ani przed przodkiem swoim sprzed lat tysiąca.
Poprzez całą ziemię nie masz tam nikogo czczonego i nikogo nieszczęśliwego" **.

Żaden poganin przyrodzony nie napisałby tego. Z drugiej jednak strony w Whitmanie jest mniej niż w Greku lub Rzymianinie; ich świadomość bowiem, nawet w czasach homerycz-

* „The Conservator", miesięcznik wydawany w Filadelfii przez Horacego Traubela.

** „Song of myself".

nych, aż przepełniona była smutną śmiertelnością tego świata podsłonecznego; Walt Whitman zaś stanowczo odrzuca taką świadomość. Kiedy np. Achilles chce zabić Lykaona, młodszego syna Priamowego, i słyszy jego błagania o litość, zatrzymuje się, aby powiedzieć:

„Zatem i ty, mój drogi, umieraj; dlaczego się skarżysz?
Wszakże i zginął Patroklos, od ciebie lepszy o wiele,
Czyliż nie widzisz, jak jestem i wielki, i pięknej urody?
Z ojca zacnego pochodzę, a matka bogini mnie rodzi;
Również i mnie jednakże doścignie śmierć i potężna
Mojra, albo nad rankiem, lub wieczór, albo w południe,
Kiedy ktokolwiek i mnie w potyczce życia pozbawi,
Albo trafiwszy oszczepem, lub strzałę puszczając z cięciwy" *.

To powiedziawszy Achilles dziko odcina głowę biednemu chłopcu, spycha go nogą w Skamander i wzywa ryby, aby jadły białe ciało Lykaona. Jak tutaj okrucieństwo i współczucie, nie mieszając się, występują jedno po drugim, tak samo Grecy i Rzymianie oddzielali — nie mieszając ich — swe smutki i radości. Będąc z instynktu dobrymi, nie uznawali grzechu. Nie odczuwali też żadnej potrzeby, którą odczuwa wielu z nas, ratowania opinii wszechświata przez to, że rzeczy wydające się złymi musiały być dobre w stworzeniu lub przez jakiś wybieg równie pomysłowy. Dla Greków starożytnych dobro było dobrem, a zło złem. Nie zaprzeczali oni zła przyrodzonego i powiedzenie Whitmana, że „to, co nazywamy dobrem, jest równie doskonałe jak to, co nazywamy złem", wydałoby im się tylko głupstwem. Nie wynajdywali oni także imaginacyjnego „drugiego lepszego świata", jako ucieczki od zła ziemskiego, i skąd wespół ze złem wyrzucono by także wszystkie niewinne dobra zmysłowe. Ta całkowitość oddziaływań instynktowych, to wyzwolenie ze wszelkiej sofistyki moralnej i z przymusu nadaje uczuciom dawnych pogan pewne dostojeństwo uroczyste. Wyznania Whitmana pozbawione są tej właściwości. Jego optymizm jest zbyt rozmyślny i nie budzi zaufania; jego ewangelia ma w sobie coś z przechwałek

* „Iliada", XXI, 106—113 (przekł. P. Popiela), Kraków 1880.

i sztucznych uniesień *; zmniejsza to jej działanie na wielu czytelników, jak najprzychylniej nawet usposobionych do optymizmu i przyznających Whitmanowi przynależność do prawdziwego rodu proroków.

Jeżeli teraz zdrowomyślnością nazwiemy skłonność do upatrywania dobra we wszystkich rzeczach, przekonamy się, że musimy rozróżnić zdrowomyślność mimowolną i rozmyślną lub metodyczną. Zdrowomyślność mimowolna bezpośrednio odczuwa rzeczy jako szczęśliwe. A zdrowomyślność metodyczna nadaje im to znaczenie na drodze ujmowania oderwanego. Każde ujmowanie oderwane dokonywa wyboru pomiędzy wyglądami rzeczy: jedne z nich uważa za istotne, drugie pomija. Zdrowomyślność metodyczna ujmując dobro jako istotny i powszechny wygląd bytu rozmyślnie wyłącza zło ze swego pola widzenia. Wprawdzie gdy powiemy to w sposób tak otwarty, postępowanie tego rodzaju wyda się czymś trudnym dla człowieka szczerego umysłowo wobec siebie samego i mającego uczciwy stosunek do faktów. Dość jednak nieco zastanowienia, aby przekonać się, że zachodzący tu przypadek jest zbyt złożony dla krytyki tak prostej.

Przede wszystkim szczęśliwość, jak każdy inny stan wzruszeniowy, instynktownie broni się za pomocą ślepoty i znieczulenia od rozbicia przez narzucające się jej fakty. Gdzie szczęśliwość włada rzeczywiście, tam myśl o źle tak samo nie może zdobyć sobie poczucia rzeczywistości, jak nie może jej zdobyć myśl o dobrze tam, gdzie panuje melancholia. Człowiek rzeczywiście szczęśliwy z jakiego bądź powodu po prostu nie może uwierzyć w zło. Człowiek taki musi nie znać zła i komuś, stojącemu z zewnątrz, może wydawać się, jak gdyby przewrotnie zamykał on oczy na nie i odrzucał je.

Nie dość na tym — odrzucanie zła w umyśle zupełnie czystym i uczciwym może rozwinąć się w świadomą politykę

* „Bóg boi się mnie!" — wyraził się jeden z mych znajomych, chwaląc się swym wielce optymistycznym usposobieniem; a było to pewnego ranka, kiedy czuł on się szczególnie podniecony i usposobiony kanibalistycznie. Sama przesada tego frazesu wskazuje, że pokora wychowania chrześcijańskiego wciąż jeszcze żyła w jego piersi.

religijną lub powziętą z góry stronniczość. Wiele z tego, co nazywamy złem, w całości zawdzięczać należy sposobowi, w jaki ludzie ujmują zjawiska. Jakieś zdarzenie nieraz może zamienić się na dobro wzmacniające i podniecające przez prostą zmianę postawy wewnętrznej człowieka cierpiącego, np. przez przejście od strachu do walki. [Zło często traci żądło i przedzierzga się w coś miłego, jeśli zaniechamy próżnych prób ucieczki przed nim i spokojnie spojrzymy mu w oczy; innymi słowy — jeśli przypomnimy sobie, że honor obowiązuje nas do takiej postawy względem wielu faktów, na pierwszy rzut oka burzących nasz spokój, do przyjęcia takiego sposobu uwolnienia się od nich. Nie uznawajmy ich zła, pogardzajmy ich mocą, nie wiedzmy o ich istnieniu, zwracajmy naszą uwagę w inną stronę, a przekonamy się, że chociaż fakty ciągle istnieją, nie istnieje już ich ujemne na nas działanie. Skoro czynimy je złymi lub dobrymi, zależnie od naszych myśli o nich, wynika stąd, że główną troską naszą winno być myśli swych opanowanie.]

W ten sposób świadome nastrajanie umysłu optymistycznie wchodzi do filozofii i, gdy raz tam jest, niełatwo wyznaczyć mu właściwe granice. Wówczas nie tylko ludzkie instynktowne dążenie do szczęścia broni się przez niewiedzę i podnieca optymizm do pracy w pożądanym dla siebie kierunku, lecz wyższe ideały wewnętrzne mają tu także rzeczy ważne do powiedzenia. Postawa człowieka nieszczęśliwego nie tylko jest bolesna, lecz także niska i brzydka. Bo i cóż może być niższego i bardziej niegodnego niż opuszczanie rąk i płaczliwość żebrząca? — bez względu na to, jakie zła zewnętrzne ją wywołują. Czy jest coś bardziej obrażającego bliźnich? Czy jest postawa bardziej bezradna wobec trudności napotkanej? Umacnia to tylko i przedłuża niepokój, który postawę tę wywołał, i pogarsza całą sytuację. Za jaką bądź cenę więc winniśmy zmniejszyć przewagę tych nastrojów, winniśmy pozbyć się ich w nas samych i w bliźnich i nigdy ich nie tolerować. [Niemożliwością jest jednak trzymać się wewnętrznie tego sposobu życia bez jednoczesnego gorliwego powiększania jasnych wyglądów przedmiotów zewnętrznych i pomniejszania ich wyglądów ciemnych. W ten sposób nasze postanowienie niepogrążania się w cierpieniu, rozpoczynając od względnie drobnego punktu w nas samych, nie może zatrzymać się, póki nie podciągnie całego szkieletu rzeczywistości pod systematyczne ujęcie optymistyczne, zasadniczo zgodne z naszymi wymaganiami.

Nie mówię tu o jakimś poglądzie lub przekonaniu mistycznym, że całokształt rzeczy bezwzględnie musi być dobry. W dziejach świadomości religijnej takie przekonanie mistyczne było czynnikiem olbrzymim i później zajmiemy się nim nieco, teraz jednak nie jest to potrzebne. Tymczasem wystarczy nam zwykłe, niemistyczne zachwycenie. Wszystkie stany moralne, posiadające charakter czegoś nachodzącego nas, i wszystkie uniesienia namiętne znieczulają człowieka na zło w pewnym kierunku. Zwykły kodeks karny przestaje powstrzymywać patriotę, zwykłe ostrożności odlatują gdzieś dla kochanka. W najwyższych namiętnościach cierpienie nieraz uznawane bywa za coś najwznioślejszego; gdy chodzi o sprawę idealną, śmierć traci swe żądło i grób przestaje zwyciężać. Wydaje się, jak gdyby w stanach tych zwykle przeciwieństwo dobra i zła ginęło w czymś wyższym; wszechpotężne podniecenie wchłania w siebie zło, które człowiek przyjmuje niemal radośnie, jak rozrost swego doświadczenia życiowego. Oto życie prawdziwe — mówi on wówczas — wzniosłem się do wyżyn bohaterstwa.

Wynika z tego, że [systematyczne wszczepianie zdrowomyślności jako postawy religijnej jest zgodne z najważniejszymi dążeniami natury ludzkiej i w żadnym razie nie może być uważane za coś bezmyślnego.] W rzeczywistości w większym lub mniejszym stopniu czynimy to wszyscy — i to nawet wówczas, gdy wyznawana przez nas teologia w zasadzie zabrania tego. [Ile tylko możemy, odwracamy uwagę od choroby i śmierci. Rzeźnie i te niezliczone zdrożności, na których założone jest nasze życie, usunięte są na bok i nigdy się o nich nie wspomina; dzięki temu świat ujawniany publicznie w lite-

raturze i w towarzystwie jest fikcją poetycką, jest ładniejszy, czystszy i lepszy niż świat rzeczywisty *.

Postępy, które w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat robi w chrześcijaństwie tak zwany liberalizm, mogą słusznie być nazwane zwycięstwem zdrowomyślności w kościele nad chorobliwością, z którą bliżej spokrewniona się czuła dawna teologia ogni piekielnych. Mamy dzisiaj całe zrzeszenia kaznodziei, którzy zamiast wynoszenia świadomości grzechu starają się raczej znaczenie jego pomniejszać. O karze wiecznej nie chcą oni wiedzieć lub zaprzeczają jej i kładą większy nacisk na dostojeństwo ludzkie niż na ludzką nieprawość. Na ciągłą troskę chrześcijan dawnego typu o zbawienie duszy patrzą jako na coś chorobliwego, a nie godnego podziwu; i krwista „muskularna" postawa wobec życia, która naszym przodkom wydawałaby się czystym pogaństwem, stała się w ich oczach idealnym pierwiastkiem chrześcijanina. Nie pytam tutaj, czy mają oni słuszność, czy mylą się — podkreślam tylko odbywającą się zmianę.

Ludzie, których mam tu na myśli, po większej części nominalnie utrzymali związek z chrystianizmem — pomimo odrzucania jego bardziej pesymistycznych pierwiastków teologicznych. W „teorii ewolucji", która po stuletnim wyczekiwaniu chwili stosownej w ciągu ostatnich dwudziestu pięciu lat tak szybko rozlała się po Europie i Ameryce, widzieliśmy podstawę dla nowego rodzaju religii przyrodzonej, która w znacznej części naszego pokolenia zepchnęła chrystianizm zająwszy jego miejsce. Idea ewolucji powszechnej prowadzi do doktryny ogólnego melioryzmu i postępu, która tak dobrze czyni zadość potrzebom religijnym lub zdrowomyślnym, że wydaje się, jak gdyby umyślnie w tym celu powstała. Widzimy więc, jak

* „Idąc dzień po dniu przez życie, coraz bardziej staję się podobny do zabłąkanego dziecka. Nie mogę przyzwyczaić się do rozmnażania się i dziedziczności, do wszystkiego, co widzimy i słyszymy dookoła. Rzeczy najpowszedniejsze stają mi się brzemieniem. Z jednej strony świat wystrojony, przesłonięty, gładki i uprzejmy, a z drugiej strony — grubiańskie, brudne orgie mistyczne lub sprośne podstawy tego wszystkiego — są czymś, z czym nie oswoi mnie żadne przyzwyczajenie" (*R. L. Stevenson*, „Letters", II, p. 355).

mnóstwo współczesnych przyjmuje taki ewolucjonizm optymistyczny na miejsce religii, w której przyszli na świat; są to wszystko ludzie, którzy albo posiadają wyższe wykształcenie naukowe, albo rozczytali się w książkach popularno-naukowych i którzy już zaczynali być wewnętrznie niezadowoleni z tego, co wydawało im się suchością i irracjonalizmem prawowiernych zasad chrześcijańskich. Uważając przykłady za rzecz lepszą od opisów przytoczę tu dokument otrzymany przez profesora Starbucka w odpowiedzi na jego kwestionariusz. Stan umysłu tego korespondenta przez grzeczność nazwać możemy religią, ponieważ jest to jego reakcja na całość rzeczy przyrodzonych, reakcja systematyczna, przemyślana i doprowadzająca do wierności pewnym ideałom wewnętrznym. Sądzę, że w tym człowieku gruboskórnym i niezdolnym do ran duchowych poznacie dosyć powszechny typ współczesny.

Zap. — Co oznacza dla was wyraz religia?

Odp. — Nie oznacza nic; o ile mogłem spostrzec, dla innych jest to rzecz równie bezużyteczna. Mam sześćdziesiąt siedem lat; w X mieszkam od lat pięćdziesięciu; interes mój prowadzę od czterdziestu pięciu — wynika z tego, że mam nieco doświadczenia życiowego, znam ludzi — kobiety także — i przekonałem się, że ludzie najbardziej pobożni i religijni z reguły najbardziej grzeszą w uczciwości i moralności. Najporządniejszymi ludźmi są ci, którzy wcale nie chodzą do kościoła i nie mają żadnych przekonań religijnych. Modły, śpiewanie hymnów i kazania są rzeczą niebezpieczną, ponieważ uczą nas polegania na siłach nadprzyrodzonych, gdy naprawdę powinniśmy polegać na sobie samych. Toteż zupełnie nie wierzę w Boga. Idea Boga poczęta była w ciemnocie umysłowej, w strachu, przy ogólnym braku jakiej bądź wiedzy przyrodniczej. Gdybym miał umrzeć zaraz, będąc, jak jestem, zupełnie zdrowym cieleśnie i umysłowo, najbardziej życzyłbym sobie umrzeć w wesołości, np. przy muzyce, podczas ćwiczeń sportowych lub przy innej jakiej rozrywce rozumnej. Chwila zatrzymuje się i umieramy; nie ma żadnej nieśmiertelności.

Zap. — Co nasuwają wam na myśl wyrazy takie, jak Bóg, niebo, aniołowie itp.?

Odp. — Nic zgoła. Jestem człowiekiem bez religii. Wyrazy te są dla mnie gadaniną mistyczną.

Zap. — Czy przeżyliście jakieś takie doświadczenie, które wydawałoby się opatrznościowym?

Odp. — Żadnego. Nie ma żadnego czynnika nadrozumowego. O tym przekonać się może każdy przy pomocy odrobiny spostrzeżeń bezstronnych i znajomości praw naukowych.

Zap. — Jakie rzeczy wzruszają was najsilniej?

Odp. — Pieśni wesołe i muzyka — wolę piosenkę zamiast oratorium. Lubię Scotta, Burnsa, Byrona, Longfellowa, a szczególnie Shakespeare'a itd. itd. Z pieśni lubię „Sztandar gwiaździsty", „Amerykę", „Marsyliankę" i wszystkie pieśni moralne i podnoszące. Ale nie cierpię hymnów moralizujących i rozmazanych. Bardzo lubię przyrodę, szczególnie podczas pogody; jeszcze przed paru laty robiłem w niedzielę wycieczki po okolicy — nieraz po dwanaście mil (ang.) — i to bez zmęczenia, a na kole po czterdzieści i pięćdziesiąt mil. Teraz porzuciłem koło. Nigdy nie chodzę do kościoła, lecz bywam na odczytach, gdy zdarzy się dobry. Wszystkie moje myśli i dążenia posiadały na sobie znamię zdrowia i wesołości; tak np. co się tyczy zwątpień i strachu, to biorę zwykle rzeczy takimi, jakimi są rzeczywiście, i zawsze staram się przystosować się do otoczenia. To uważam za prawo najgłębsze. Człowiek jest zwierzęciem postępowym. Cieszę się, że za tysiąc lat znacznie posunie się on naprzód w stosunku do swego stanu dzisiejszego.

Zap. — Jak pojmujecie grzech?

Odp. — Wydaje mi się, że jest to dolegliwość zdarzająca się człowiekowi nie dość rozwiniętemu. Martwienie się z jej powodu powiększa chorobę. Należy przypuszczać, że za jakieś milion lat równość, sprawiedliwość i ład umysłowy i fizyczny tak już będą ustalone, iż nikt nie będzie miał najmniejszego pojęcia o źle lub o grzechu.

Zap. — Jakie jest wasze usposobienie?

Odp. — Nerwowe, czynne, zupełnie trzeźwe — umysłowo

i fizycznie. Żałuję bardzo, że przyroda zmusza nas w ogóle do spania.

Jeśli poszukiwalibyśmy kogoś o sercu złamanym i ściśniętym, to oczywiście nie należałoby nam zwracać się do tego „obywatela". Jego zadowolenie z życia skończonego otacza go jak skorupa homara i, póki w niej tkwi, niedosięgalny jest dla ukąszeń nieskończoności. Znajdujemy w nim doskonały przykład tego optymizmu, ku któremu prowadzi naukowość popularna.

Widzieliśmy przejaw prądu ku zdrowomyślności wychodzący z nauk przyrodniczych; podług mnie jednak dużo ważniejszym i bardziej interesującym religijnie prądem w tym samym kierunku jest ostatnimi czasy w Ameryce bardzo rozpowszechniony i szybko wzmagający się prąd, który w braku innej krótkiej nazwy nazwiemy ruchem ducholecznictwa (Mind-cure). Ta „Nowa Myśl" — jak sama ona nazywa się — posiada kilka sekt, atoli rezultat ich pracy jest tak poważny, że dla celów naszych obecnych możemy pominąć różnicę pomiędzy nimi. Ruchem tym zajmiemy się bezstronnie i rzeczowo — nie broniąc go.

Wyraża on rozmyślnie optymistyczny schemat życiowy, posiadający stronę zarówno spekulacyjną, jak praktyczną. Podczas swego rozwoju stopniowo przez ostatnie ćwierć wieku wchłonął on w siebie wiele pierwiastków współdziałających mu i dzisiaj musi być uznawany za prawdziwą potęgę religijną. Tak np. jako dowód jego rozwoju może posłużyć to, że dosięgnął okresu wielkiej szablonowej produkcji literackiej: „dzieła o zdrowomyślności" rzucane są przez wydawców na rynek jako rzeczy opłacające się. Wydaje mi się, że zjawisko to nie zachodzi póty, póki jakaś religia nie wyjdzie ze swych pierwotnych zapoczątkowań niepewnych.

Jednym z punktów wyjścia dla ducholecznictwa są cztery Ewangelie; innym emersonizm i nowoangielski transcendentalizm; to znowu „idealizm Berkeleya" lub spirytyzm z jego posłannictwami „prawa", „postępu" i „rozwoju"; szereg ten

zakończyć należy hinduizmem. Najznamienniejszym atoli rysem ducholecznictwa jest natchnienie bardziej bezpośrednie. Przodownicy tego ruchu doszli do wiary intuicyjnej w zbawczą moc zdrowomyślnej postawy wobec życia; wierzą oni w skuteczną zdobywczość odwagi, nadziei i ufności, a tym samym pogardzają zwątpieniem, strachem, smutkiem i wszystkimi nerwowo ochronnymi zapobiegawczymi stanami ducha *. Wiara ich w ogóle zyskała oparcie w doświadczeniach praktycznych; doświadczenia te imponują dzisiaj swoją liczbą.

Ślepi przejrzeli, kulawi chodzą, chorujący przez całe życie wyzdrowieli. Wyniki moralne są niemniej godne uwagi. Okazało się, że wiele ludzi, którzy zgoła tej zdolności nie podejrzewali w sobie, mogło zdecydowanie przyjąć zdrowomyślną postawę życiową; odradzanie się charakterów rozszerzało się coraz bardziej i radość zwrócono ludziom niezliczonym. Wpływy pośrednie także były bardzo duże. Zasady zdrowomyślne poczęły unosić się w powietrzu i ludzie chwytają je z drugiej ręki. Słyszymy dookoła siebie o „Ewangelii Zwolnienia", o ruchu przeciwnym smutkowi, o ludziach, którzy ubierając się rano powtarzają sobie jako motto na cały dzień — „młodość, zdrowie, siła!" W wielu rodzinach nie wolno uskarżać się na brzydką pogodę i coraz bardziej przyjmuje się zwyczaj, że czymś nieprzystojnym jest mówienie o wrażeniach niemiłych lub zbytnie przejmowanie się brakami powszednimi i niedogodnościami życiowymi. Te ogólne skutki pokrzepiające musielibyśmy uznać za dobre, gdyby nie było wyników bardziej uderzających. A są one tak liczne, że możemy pominąć złączone z nimi nieprzeliczone omyłki i samoomamienia; możemy także pominąć naiwny sposób wysławiania się znacznej części odnośnej literatury, w której spotykamy nieraz iście luna-

* „Ostrzegające wierszyki dla dzieci". Sam ten tytuł książeczki wydanej niedawno, w wieku dziewiętnastym, wskazuje, jak dalece muza protestantyzmu angielskiego — opanowana myślą uporczywą o niebezpieczeństwie, odbiegła od pierwotnej i rzeczywistej wolności ewangelicznej. Ducholecznictwo może być uważane za reakcję przeciwko tej religii niepokoju chronicznego, tak znamiennej dla początku wieku dziewiętnastego w kościołach Anglii i Ameryki.

tyczne przejęcie się optymizmem, wyrażonym tak mętnie, że dla człowieka wykształconego są to rzeczy niemożliwe do czytania.

Faktem jest, że osiągnięcia swe ruch ten zawdzięcza owocom praktycznym. Szczególnie praktyczny nastrój umysłowości amerykańskiej nigdy nie wykazał się tak dobrze, jak w tym jej rzeczywiście samodzielnym przyczynku do systematycznej filozofii życia, ściśle spojonym z leczeniem konkretnym. Lekarze i duchowni Stanów Zjednoczonych zaczynają nareszcie, jakkolwiek nie bez ociągania się i protestów, otwierać oczy na znaczenie ducholecznictwa. Ruch ten najwidoczniej zdolny jest jeszcze do dalszego rozwoju, zarówno pod względem spekulacyjnym, jak praktycznym, i ostatni jego pisarze niewątpliwie bardzo poważnie wyprzedzają swoich poprzedników *.

Nic to nie szkodzi, że tak jak są liczni ludzie niezdolni do modlitwy, podobnie jeszcze liczniejsi są tacy, na których poglądy i dążenia ducholecznictwo nie wywiera żadnego wpływu. Dla nas w tej chwili wystarczy, że nie brak ludzi, na których można oddziaływać. Tworzą oni pewien typ psychiczny zasługujący na poważne zbadanie **.

* Mam tu na myśli takich pisarzy, jak Horatio W. Dresser i Henry Wood, a szczególnie pierwszy. Dzieła Dressera wydaje G. P. Putnams Sons, New York i London, a Wooda — Lee & Shepard, Boston.

** Mogę tu powołać się na świadectwo dra H. H. Goddarda, Clark University, który w r. 1899 w X tomie „American Journal of Psychology" ogłosił rozprawę pt. „Wpływ umysłu na ciało uwidoczniony przez leczenie przy pomocy wiary". Krytyk ten po obszernym rozpatrzeniu faktów dochodzi do wniosku, że wyzdrowienia dzięki ducholecznictwu faktycznie mają miejsce, lecz w niczym nie różnią się od uznanych już w medycynie wyzdrowień pod wpływem sugestii; rozprawa ta zawiera w końcu ciekawe poszukiwanie dróg, którymi może działać sugestia (str. 67 przedruku). Co się tyczy samego zjawiska leczenia umysłowego, dr Goddard pisze: „Pomimo bardzo surowego krytycyzmu, jakiemu poddaliśmy relacje o przypadkach wyleczenia, zawsze pozostaje wielka ilość materiału rzeczowego, wykazująca silny wpływ ducha w chorobie. Wiele przypadków odnosi się do chorób określonych i leczonych bezskutecznie przez najlepszych lekarzy w kraju lub przez najznakomitsze szpitale. Metoda ta dała zadowalające rezultaty w stosunku do ludzi kulturalnych i wykształconych. Wyleczeni byli zupełnie lub doznali ulgi ludzie chorujący przez czas bardzo długi... Wykazaliśmy działanie pierwiastka duchowego w medycynie pierwotnej, w ludowej medycynie współczesnej, w medycynie patentowanej i w znachorstwie. Przekonani jesteśmy, że nie można by było zdać sobie sprawy ze stosowania tych praktyk, gdyby naprawdę nie były one skuteczne w chorobach;

Zajmiemy się teraz nieco bliżej tą wiarą. To, na czym głównie ona się opiera, jest niczym innym jeno ogólną podstawą wszelkiego doświadczenia religijnego; jest to fakt, że człowiek posiada naturę dwoistą i złączony jest z dwoma dziedzinami myśli — płytszą i głębszą — i że człowiek może nauczyć się żyć nawykowo w jednej z nich. Dziedzina płytsza i niższa jest to dziedzina czuć cielesnych, instynktów, popędów, egotyzmu, wątpień i niższych interesów osobistych. Gdy jednak teologia chrześcijańska za zasadniczą wadę tej części natury ludzkiej uważała ludzką tzw. pychę i zuchwałość, ducholecznictwo powiada, że znakiem zwierzęcości w człowieku jest strach. To właśnie nadaje ich dowodzeniom zupełnie nową fizjonomię religijną.

„Strach — powiada jeden z pisarzy tej szkoły — miał swe zastosowanie w procesie rozwoju i zdaje się stanowić o przezorności większości zwierząt; bezmyślnością jednak jest twierdzenie, że ma on zostać stałym składnikiem duchowości życia ludzi cywilizowanych. Jestem zdania, że strach jako pierwiastek przezorności nie ma działania zachęcającego i podniecającego dla tych bardziej cywilizowanych jednostek, których pobudkami naturalnymi jest obowiązek i coś pociągającego, przeciwnie, osłabia on i zniechęca. Z chwilą zaś gdy strach przestaje być koniecznym, jest on czymś wprost szkodliwym i winien być całkowicie usunięty, jak ciało martwe z tkanki żywej".

---

skoro zaś są skuteczne, może to być wynikiem jedynie działania pierwiastka duchowego. To samo rozumowanie zastosować możemy do współczesnych szkół terapii duchowej, czyli do tzw. Bożego Leczenia i Wiedzy Chrześcijańskiej. Trudno pojąć, jak mogłoby tyle ludzi inteligentnych zajmować się tym jako swą specjalnością, gdyby wszystko było tylko złudzeniem. Nie jest to przemijające zjawisko dnia jednego ani nie ogranicza się do nielicznych wybrańców, nie jest też czymś miejscowym. Opowiadają wprawdzie o wielu niepowodzeniach, lecz to przemawia raczej za niż przeciw, gdyż dla przeważenia tych niepowodzeń musi istnieć niemało przypadków powodzenia uderzającego, bez których przypadki złe rozproszyłyby całe złudzenie... Wiedza Chrześcijańska, Leczenie Boże lub Wiedza Duchowa, jak to wynika z samej natury rzeczy, nigdy nie leczą wszystkich chorób, pomimo to zastosowanie praktyczne zasad najogólniejszych najszerszej Wiedzy Duchowej będzie spółdziałać zapobieganiu chorobom... Znajdujemy dosyć dowodów na to, że sama zmiana postawy duchowej uwalnia wielu cierpiących od chorób, wobec których zwykły lekarz był bezsilny. Stosowna postawa duchowa będzie nawet zdolna odsunąć śmierć, przekraczając w tym granicę wszelkiej kuracji — i wierne wyznawanie prawdziwej filozofii życia utrzyma przy zdrowiu wiele ludzi, dając lekarzowi czas na niesienie ulgi tym, których cierpieniom zapobiec nie można".

Pisarze ducholecznictwa ostro krytykują nałogi życia w nędzy i męczeństwie zrodzone właśnie przez strach nieustanny.

„Zastanówmy się więc na chwilę nad tymi nałogami życiowymi, w których urodziliśmy się. Są pewne zwyczaje społeczne, pewne uznane wymagania, skłonności teologiczne i pewien ogólny pogląd na świat, z którego wynikają pojęcia zachowawcze odnośnie do postępowania z dziećmi, wychowania młodzieży, małżeństwa i zawodów życiowych. W ścisłym z tym związku istnieje długi szereg przypuszczeń z góry uznanych za pewniki, jak np., że musimy podlegać chorobom dziecięcym, chorobom wieku dojrzałego i starczym; do pewników tych należy i to, że musimy się zestarzeć, utracić zdolności i znowu zdziecinnieć; koroną zaś tego wszystkiego jest strach śmierci. Obok istnieje długi rząd obaw szczególnych i wyczekiwań niespokojnych; do takich należą np. myśli skojarzone z pewnymi pokarmami, obawa wiatru wschodniego, strach przed upałem, bóle i cierpienia złączone z zimnem, obawa przeziębienia się w przeciągu itd. itd. Dalej długa lista strachów, przerażeń, niepokojów z góry powziętych pewników, wyczekiwań, pesymizmów, chorobliwości i cały szereg kształtów upiornych, które nasi bliźni, a szczególnie lekarze, zawsze gotowi są wywoływać dla nas.

Dużo to — a przecie nie wszystko. Długą tę listę pomnażają niezliczone szeregi trosk przypadkowych życia powszedniego; należą tu np. obawa jakiegoś wypadku, możliwość nieszczęścia, utraty majątku, prawdopodobieństwo napadu zbójeckiego, pożaru lub wybuchu wojny. A nie dość jest bać się za siebie samego: gdy ktoś z bliskich jest chory, winniśmy natychmiast obawiać się czegoś najgorszego i przewidywać śmierć. Gdy ktoś ma zmartwienie... współczucie wymaga, abyśmy weszli w nie i powiększali cierpienie" *.

„Człowiek — powiada inny pisarz — ma na sobie piętno strachu, zanim jeszcze wstąpi w świat zewnętrzny; w strachu jest wychowany; życie jego upływa w niewoli i strachu choroby i śmierci, a cała umysłowość staje się skurczona, ograniczona i bezsilna i jego ciało funkcjonuje w tych skurczonych granicach... Pomyślcie tylko o tych milionach dusz przodków naszych, wrażliwych i posiadających poczucie odpowiedzialności, które pozostawały pod władzą takiej zmory wiekuistej. Zneutralizować taki ocean chorobliwości mogła tylko nieustannie wlewana weń, nawet poza naszą świadomością, bezgraniczna miłość Boga, rozmach i energia życiowa" **.

---

* *H. W. Dresser*, „Voices of Freedom", New York 1899, p. 38.
** *Henry Wood*, „Ideal Suggestion through Mental Photography", Boston 1899, p. 54.

Jakkolwiek propagatorzy ducholecznictwa nieraz posługują się terminologią chrześcijańską, z powyższych przytoczeń widzimy, jak dalece ich sposób ujmowania człowieka odbiega od ujęcia zwykłych chrześcijan *.

Ich pojmowanie wyższej natury ludzkiej, jako zdecydowanie panteistyczne, niemniej różni się od chrześcijańskiego. W filozofii ducholecznictwa duchowość ludzka występuje częściowo jako świadoma, głównie jednak jako podświadoma; i przez naszą duchowość podświadomą jesteśmy już teraz jednością z bóstwem, bez jakiego bądź cudu łaski lub raptownego stworzenia nowego człowieka wewnętrznego. Pogląd ten bywa rozmaicie wyrażany przez różnych pisarzy i w wyrazach tych znajdujemy ślady mistycyzmu i współczesnej psychologii jaźni podświadomej. Parę przytoczeń wprowadzi nas od razu w sedno rzeczy.

„Rzeczą najważniejszą i centralną we wszechświecie jest tkwiący poza wszystkim i poprzez wszystko ujawniający się duch życia nieskończonego i mocy. Tego tkwiącego poza wszystkim nieskończonego ducha życia i mocy nazywam Bogiem. Nie dbam o to, czy rzecz tę nazwiecie Światłem Dobroczynnym, Opatrznością, Duszą Najwyższą, Wszechmocą lub jak wam się podoba, bylebyście tylko przyznali ten fakt wielki i ośrodkowy. Bóg więc sam wypełnia wszechświat, wszystko jest od Niego i w Nim i nic nie masz na zewnątrz. Jest on życiem naszego życia, samym naszym życiem. Jesteśmy uczestnikami życia bożego, i jakkolwiek różnimy się od niego będąc duchami zindywidualizowanymi, gdyż on jest obejmującym nas i wszystko inne duchem nieskończonym, przecie istota życia bożego i istota życia ludzkiego są tożsamością, czyli jednością. Życia te nie różnią się między sobą w istocie lub jakości, lecz jedynie w stopniu.

Wielki i centralny fakt w życiu ludzkim to dojście do świadomego życiowego urzeczywistnienia naszej jedni z tym Życiem Nieskończonym i całkowite otwarcie się na te boskie oddziaływania. W miarę tego jak świadomie urzeczywistniamy w sobie jednię z Życiem Nieskończonym i rozwieramy się na jego wpływy boskie, urzeczywistniamy w sobie właściwości i moce Życia Nieskończonego i stajemy się drogami, przez które działa Rozum Nieskończony i Moc. I w miarę tego jak urzeczywistnicie waszą jednię z Duchem Nieskończonym, zamienicie chorobę na zdrowie, rozdźwięki na spółdźwięki, cierpienia i ból na męskość i siłę. Przez uznanie naszej własnej boskości i naszego bliskiego stosunku do Wszechbytu łączymy przekładnię naszej maszyny z silnikiem wszechświatowym. W piekle pozostaje się tylko póty, póki piekło wybieramy sobie. Możemy się wznieść do takiego nieba, jakie wybierzemy sobie; a gdy raz wyboru tego dokonaliśmy, wszystkie potęgi wszechświata łączą się, aby pomóc nam we wznoszeniu się" *.

* W jakiej mierze ujęcie to różni się od ujęcia samego Chrystusa, rozstrzygnąć winni egzegeci. Podług Harnacka stosunek Jezusa do zła i choroby był podobny do stosunków mistrzów ducholecznictwa. „Jaką odpowiedź posyła Jezus Janowi Chrzcicielowi" — zapytuje Harnack i odpowiada: „Ślepi widzą, chromi chodzą, trędowaci bywają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim Ewangelię opowiadają". [Mat. — XI — 4]. Taka jest zapowiedź „królestwa bożego", lub raczej widzimy już je w tym działaniu zbawczym. Słysząc o pokonaniu i usunięciu cierpienia, zła i choroby, słysząc o tym działaniu rzeczywistym, św. Jan winien był zrozumieć, że nowe czasy nadeszły. Leczenie opętanych jest tylko częścią tej działalności leczniczej, którą sam Jezus uważał za główne znaczenie i znamię swego posłannictwa. Zwrócił on się do cierpiących, chorych i ubogich, lecz nie jako moralista i bez śladu miękkiego sentymentalizmu. Nie rozdziela on zła na grupy i rodzaje; nie dopytuje się długo, czy chory „zasłużył sobie" na wyleczenie; daleki jest także od sympatyzowania z bólem lub śmiercią. Nie mówi nigdzie, że choroba jest czymś zbawiennym, a zło rzeczą zdrową. Nie — on nazywa chorobę chorobą, a zdrowie zdrowiem. Wszelkie zło i cierpienie jest dlań straszne; należy ono do wielkiego państwa szatana; on zaś czuje w sobie siłę uzdrawiającą. Wie, że postęp tylko wtedy jest możliwy, gdy słabość została pokonana, a choroba wyleczona (*Ad. Harnack*, „Das Wesen des Christentums", 1900, S. 39).

Przejdźmy teraz od tych założeń oderwanych do bardziej konkretnych opisów doświadczeń ducholecznictwa. Rozporządzam licznymi odpowiedziami korespondentów i jedyna trudność — to trudność wyboru. Przede wszystkim podam opisy mych znajomych osobistych. Jedna z kobiet, dobrze wyrażając poczucie ciągłości z potęgą nieskończoną, ciągłości, którą natchnieni są wszyscy wyznawcy ducholecznictwa, pisze, co następuje:

„Pierwszą ukrytą przyczyną wszystkich chorób, osłabień i upadku energii jest *ludzkie poczucie rozdzielności* od tej Energii Bożej, którą nazywamy Bogiem. Dusza, która — jak Nazareńczyk — może czuć i wypowiedzieć w pogodnie radosnym wyznaniu: «Ja i Ojciec to jedno» — nie potrzebuje już ani lekarza, ani leczenia. Oto cała prawda mieszcząca się w łupinie od orzecha — i zdrowiu zupełnemu nie można dać innych podstaw prócz tego niczym nie zaprzeczonego faktu jedni bożej. Choroba nie może już napadać tego, czyje stopy stanęły na tej

* *R. W. Trine*, „In Tune with the Infinite", New York 1899.

opoce, kto w każdej godzinie i w każdej chwili odczuwa przepływ Tchnienia Bożego. Jeśli jest się w jedni ze Wszechmocą, jakżeż słabość może wejść do świadomości, jak choroba może rzucić się na tę iskrę niepokonaną?

W swym własnym życiu znajduję obfite dowody możliwości unicestwienia na zawsze praw znużenia; w młodości bowiem przeżyłam długi szereg lat przykuwających mnie do łóżka niemocy, mając sparaliżowany krzyż i dolne kończyny. Myśli moje nie były wówczas bardziej nieczyste niż dzisiaj, jeno moja wiara w konieczność choroby była ciężka i nierozświetlona; od czasu jednak mego zmartwychwstania cielesnego przez czternaście lat nieustannie i bez przerwy pracowałam jako lekarka i mogę zupełnie szczerze powiedzieć, że nigdy nie znałam ani chwili zmęczenia lub cierpienia, chociaż nieustannie spotykam się z największym wycieńczeniem i chorobami wszelkiego rodzaju. Bo i jakżeż może chorować świadoma część bóstwa, skoro «większy jest Ten, kto jest z nami, niż to wszystko, co walczy przeciwko nam»".

Inny list, napisany również przez kobietę, głosi, co następuje:

„Był czas, kiedy życie wydawało mi się bardzo ciężkie. Byłam zawsze słaba, a parę razy przechodziłam kryzysy tzw. prostracji nerwowej, której towarzyszyła okropna bezsenność i krańcowe wyczerpanie; prócz tego miałam inne dolegliwości, szczególnie narządów trawienia. Oddana byłam pod opiekę lekarzy, poznałam wszystkie narkotyki, zaniechałam wszelkiej pracy, byłam odżywiana forsownie i przeszłam przez ręce wszystkich lekarzy, do których dostać się było można. Do zdrowia jednak na stałe powróciłam dopiero wtedy, kiedy owładnęła mną Myśl Nowa.

Zdaje mi się, że największe wrażenie robiło na mnie twierdzenie, że musimy pozostawać w bezwzględnie ciągłym stosunku lub w zetknięciu umysłowym (wyrażenie to wydaje mi się bardzo dobrym) z tą istotą życia, która przenika wszystko i którą nazywamy Bogiem. Stan ten jest zupełnie nieświadomy, gdy w jakiejś chwili rzeczywiście przeżywamy go wewnętrznie, to znaczy, gdy stale zwracamy się ku naszej świadomości najgłębszej, ku naszej istotnej jaźni, czyli ku Bogu w nas; gdy zwracamy się ku światłu wewnętrznemu, podobnie jak zewnętrznie zwracamy się ku słońcu w poszukiwaniu światła, ciepła i pokrzepienia. Gdy wszystko to odbywa się świadomie, widzimy wówczas, że to zwracanie się ku światłu wewnętrznemu jest życiem w obecności bożej lub w obecności naszej boskiej jaźni wewnętrznej; widzimy wówczas nierzeczywistość przedmiotów zewnętrznych, ku którym dotąd zwracaliśmy się i które z zewnątrz narastały na nas.

Pomijam tu wpływ tej postawy życiowej na zdrowie cielesne, ponieważ zdrowie przychodzi tu samo z siebie jako dodatek uboczny i nie może być osiągnięte przez żaden szczególny akt umysłowy lub szczególne pożądanie go; zdrowie nie jest czymś znajdującym się na zewnątrz tej ogólnej postawy duchowej, którą opisałam. Wszystkie te inne rzeczy, które zwykle czynimy przedmiotem naszego życia, których poszukujemy tak gwałtownie, dla których nieraz żyjemy i umieramy, które jednak nie dają nam ani spokoju, ani szczęścia, stają się tylko czymś dodatkowym, jakimś zewnętrznym przejawem życia wyższego, sięgającego głęboko w łono ducha. To życie głębsze jest rzeczywistym poszukiwaniem królestwa bożego, pragnieniem władzy bożej w naszych sercach; wszystko poza tym staje się naprawdę czymś, co «dodane nam będzie» — czymś niemal przypadkowym, spływającym jak niespodzianka; to dodatkowe przecie jest dowodem, że rzeczywiście utrafiliśmy w sedno naszej istoty.

Gdy mówię, że zwykle czynimy przedmiotem naszego życia to, czemu nie powinniśmy nadawać znaczenia naczelnego, mam tu na myśli te rzeczy, które świat uważa za godne uznania i doskonałe, jak np. powodzenie w interesach, sława autorska, artystyczna, lekarska, prawnicza lub powszechne uznanie za dzieła dobroczynne. Wszystko to powinno być wynikiem, ale nie celem. Dołączyłabym tu także różne przyjemności uznawane za dobre, nieszkodliwe i poszukiwane, ponieważ wszyscy gonią za nimi; a mam tu na myśli mody, zwyczaje i obyczaje towarzyskie, do których masy na ogół przykładają dużą wagę, jakkolwiek są to rzeczy nieistotne, a nawet zbędne i szkodliwe".

Oto jeszcze inny, bardziej konkretny przykład, pochodzący również od kobiety. Podaję te przykłady bez komentarzy — jako różne wyrazy badanego przez nas stanu duchowego.

„Byłam chora od dzieciństwa aż do czterdziestego roku życia (następują szczegóły choroby, które opuszczam). Przez kilka miesięcy przebywałam w Vermont, oczekując polepszenia zdrowia z powodu zmiany klimatu; zamiast polepszenia jednak, przyszło osłabienie coraz większe, aż pewnego dnia, w końcu października, gdy odpoczywałam po południu, nagle wydało mi się, jak gdybym usłyszała te słowa: «Będziesz wyleczona i podejmiesz pracę, o której nigdy nie marzyłaś». Słowa te wbiły się w mój umysł tak silnie, że wiedziałam, iż tylko od Boga pochodzić mogły. Wierzyłam w nie wbrew sobie samej i wbrew chorobie trwającej aż do Bożego Narodzenia, kiedy wróciłam do Bostonu. W ciągu dwóch dni pewien młody znajomy zaproponował mi, abym poszła do lekarki duchowej (było to 7 stycznia 1881 roku). Lekarka powiedziała: «Nie ma nic prócz ducha; jesteśmy wyrazami Ducha

Jedynego; ciało to tylko wiara śmiertelnych; człowiek tak myśli i taki też jest». Nie mogłam zgodzić się na wszystko, co ona mówiła, lecz *dla siebie* przekładałam to w sposób następujący: «Nie ma nic prócz Boga; on mnie stworzył, jestem odeń zupełnie zależna; umysł dany mi jest do używania go i im więcej przyłożę się umysłem do właściwego życia cielesnego, tym wyżej wyniesiona będę ponad zależność od niewiedzy, strachu i własnej przeszłości». Tego samego dnia zgodnie z tym rozumowaniem poczęłam jeść po trochu jadła, gotowanego dla całej rodziny, nieustannie powtarzając sobie: «Potęga, która stworzyła żołądek, winna także pamiętać o tym, co zjadłam». Wieczorem kładąc się do łóżka i usypiając znowu powtarzałam sobie: «Jestem duszą, duchem, jestem w jedni z Bożą Myślą o mnie». I po raz pierwszy od siedmiu lat przespałam całą noc bez przebudzenia się (napady przychodziły zwykle około 2 po północy). Nazajutrz czułam się jak więzień wyrwany z więzienia i pewna byłam, że odnalazłam tajemnicę, która wkrótce powróci mi zdrowie zupełne. Po dziesięciu dniach mogłam już jeść wszystko, co gotowano dla innych, a po dwóch tygodniach poczęłam doznawać własnych sugestii umysłowych Prawdy, po których wstępowałam jak gdyby po schodach. Przychodziły one w odstępach mniej więcej dwutygodniowych: Oto niektóre z nich:

1. Jestem Duszą, a więc wszystko dobrze jest ze mną.

2. Jestem Duszą, a więc jestem zdrowa.

3. W pewnego rodzaju wizji wewnętrznej zobaczyłam się jako zwierzę czworonożne z tymi szczególnie rozwiniętymi częściami ciała, w których była choroba; zwierzę to miało moją twarz i domagało się, abym uznała je za siebie. Ostatecznie jednak pozwoliłam sobie myśleć o sobie tylko jako o zdrowej i nawet nie chciałam spojrzeć na siebie w tamtej dawniejszej postaci.

4. Widzenie zwierzęcia odsuniętego w głąb i przemawiającego głosem słabym. Znowu odrzucenie go.

5. Jeszcze raz widzenie, lecz tylko przed oczami i błagające o spojrzenie nań; ponowna odmowa. Wówczas przyszło przeświadczenie, świadomość wewnętrzna, że jestem i zawsze byłam zupełnie zdrowa, ponieważ jestem Duszą i wyrazem Bożej Myśli Doskonałej. W tym miejscu nastąpił zupełny rozdział pomiędzy tym, czym byłam dawniej i czym wydawałam się sobie teraz. I dosięgłam tego, że nigdy już nie utraciłam z oczu rzeczywistej swej istoty, zawsze głosiłam tę prawdę *i stopniowo* (jakkolwiek potrzebowałam dwóch lat usilnej pracy, aby dosięgnąć tego), *nieustannie manifestowałam zdrowie poprzez całe swoje ciało.*

W ciągu następujących po tym dziewiętnastu latach doświadczeń Prawda ta nigdy nie zawiodła mnie, chociaż w swej nieświadomości nie zawsze stosowałam ją; atoli przez swe błędy nauczyłam się dziecięcej prostoty i ufności".

Obawiam się, czy nie znudziłem was tak licznymi przykładami; powrócimy znowu do ogólników filozoficznych. Z przykładów tych widzicie, że nie można wyłączać ducholecznictwa z ruchu zasadniczo religijnego. Doktryna jedni naszego życia z życiem Boga w rzeczywistości nie daje się odróżnić od tego wykładu posłannictwa Chrystusowego, którego z tej samej katedry bronili najzdolniejsi szkoccy filozofowie religijni*.

Filozofowie zwykle starają się dać quasi-logiczne wytłumaczenie istnienia zła, wyznawcy ducholecznictwa natomiast, ile mi wiadomo, nie dają żadnego rozumowego wytłumaczenia ogólnego zła na świecie — samolubnej, cierpiącej i trwożliwej świadomości skończonej. Zło istnieje dla nich empirycznie, jak istnieje dla każdego, przeważa w nich jednak praktyczny punkt widzenia i tracenie czasu na martwienie się z powodu zła, czynienie zeń „tajemnicy", „zagadnienia" lub przejmowa-

* Tak np. w wykładach glasgowskich Edwarda Cairda z roku 1890, 1892 nie brak ustępów w tym rodzaju:

„Na początku posłannictwa Jezusowego spotykamy oświadczenie, że «czasy się wypełniły i królestwo Boże jest blisko», pomiędzy którym a powiedzeniem: «królestwo Boże jest między wami» — bodaj nie ma różnicy. Znaczenie tego oświadczenia jest tak wielkie, że stanowi ono o zasadniczej różnicy pomiędzy prorokami i świętymi żyjącymi pod dawniejszym królestwem rozdziału i «ostatnim w królestwie niebieskim». Ideał najwyższy zbliżono do samych ludzi, którym oświadczono, że jest on w granicach ich dosięgalności i że winni być tak doskonali, «jak doskonałym jest ich Ojciec Niebieski». Usunięte tu jest to poczucie obcości i odległości od Boga, które tym bardziej wzrastało nad pobożnymi Izraelitami, im bardziej spoglądali oni na swego Boga, nie tylko jako na bóstwo narodowe, lecz jako na Boga sprawiedliwości, który również niechybnie ukarze Izraela, jak ukarał Edoma i Moaba; a typowy zwrot modlitwy chrześcijańskiej kładzie nacisk na usunięcie nieustannie wzrastającego przez dzieje żydowskie przeciwieństwa pomiędzy tym i przyszłym życiem: «jako w niebie tak i na ziemi» — mówimy w modlitwie chrześcijańskiej. Poczucie rozdziału pomiędzy człowiekiem i Bogiem, jako rozdziału istoty skończonej od nieskończonej, słabej i grzesznej od Dobroci Wszechmocnej, nie ginie wprawdzie, nie może już jednak przeważyć świadomości jedni. Wreszcie terminy Syn i Ojciec usuwają przeciwstawność i oznaczają jej kres. Pokazują one, że nie ma tu przeciwstawności bezwzględnej, lecz tylko taka, która przypuszczać każe niezniszczalny pierwiastek jedności, który może i musi stać się zasadą pojednania". „The Evolution of Religion", II, pp. 146, 147.

nie się nim na wzór wykładaczy Ewangelii — byłoby czymś niezgodnym z duchem ich systemu. Nie myśl o tym — jak mówi Dante — spojrzyj tylko i idź dalej! Zło to Avidhja, niewiedza, coś, co należy przerość, porzucić i zapomnieć. Tak zwana Wiedza Chrześcijańska, sekta p. Eddy, odznacza się swym najbardziej radykalnym stosunkiem do zła. Zło dla niej jest po prostu *kłamstwem* i kłamcą jest każdy, kto wspomina o nim. Obowiązujący nas ideał optymistyczny zabrania nam czcić zło choćby tylko pobieżnym zwracaniem na nie uwagi. Jak zobaczymy w wykładach następnych, jest to poważna niedokładność w rozumowaniu, jest ona jednak ściśle związana z praktycznymi korzyściami badanego przez nas systemu. Czemu żałować filozofii zła — zapyta nas wyznawca ducholecznictwa — skoro mogę wprowadzić was w posiadanie życia płynącego przez dobro?

Głos decydujący ma przecież życie; a ducholecznictwo rozwinęło taki żywy system higieny duchowej, który słusznie głosić może o sobie, że zepchnął w cień całą dawną literaturę o „Diätetik der Seele". System ten jest całkowicie i wyłącznie zbudowany z optymizmu. „Pesymizm prowadzi ku słabości, optymizm ku mocy". „Myśli są czynami" — głosi jeden z najwybitniejszych nauczycieli ducholecznictwa, drukując te słowa grubymi literami na spodzie każdej swej stronicy; jeśli przedmiotem myśli waszych jest zdrowie, młodość, siła i powodzenie, wszystkie te rzeczy staną się waszym udziałem, zanim jeszcze poznaliście je. Nie ma człowieka zupełnie opornego na wpływ myśli optymistycznej, byleby tylko trzymał się jej wytrwale. Każdy posiada swą niezniszczalną ścieżkę wiodącą ku bóstwu. Przeciwnie, strach i wszystkie zacieśnione i egoistyczne sposoby myślenia wiodą ku zniszczeniu. Większość nauczycieli ducholecznictwa głosi doktrynę, że „myśli są siłami" i że dzięki prawu przyciągania podobnego przez podobne myśli ludzkie przyciągają ku sobie jako sojuszniczki wszystkie myśli podobne ze świata otaczającego. W ten sposób człowiek myślą własną ściąga sobie zewsząd posiłki dla urzeczywistnienia swoich pragnień i najważniejszą rzeczą w życiu

jest ściągnięcie na swoją stronę sił niebiańskich przez otworzenie swego umysłu na ich wpływy.

Istnieje uderzające podobieństwo psychologiczne pomiędzy ducholecznictwem i ruchem luterańskim lub weslejańskim. Człowiekowi obawiającemu się o moralną wartość swoich czynów i niespokojnie pytającemu: „co mam czynić, aby być zbawionym?" Luter i Wesley odpowiadają: „Już jesteś zbawiony, bylebyś wierzył w to". Nauczyciele ducholecznictwa przychodzą z zupełnie takimi samymi słowami wyzwolenia. Mówią oni wprawdzie do ludzi, dla których zbawienie utraciło swe dawne znaczenie teologiczne, którzy jednak zawsze zmagają się z tą samą wiekuistą ludzką trudnością. „*Źle jest ze mną* i co mam począć, aby osiągnąć jasność, sprawiedliwość, zdrowie, pełnię życia?" Oto zapytanie tych ludzi. A odpowiedź na nie brzmi: „*Już jesteś* zdrów i pogodny, bylebyś tylko wiedział o tym". „Wszystko może być zawarte w jednym powiedzeniu — mówi jeden ze wspomnianych autorów — Bóg jest zdrowy i ty także. Obudź się do świadomości swej istoty rzeczywistej".

Pierwsi ewangeliści siłę swą czerpali z przystosowania swego posłannictwa do potrzeb duchowych znacznej części ludzkości. Zupełnie takie samo przystosowanie znajdujemy w posłannictwie ducholecznictwa, jakkolwiek zrazu brzmi to dziwnie; a gdy patrzymy na szybki wzrost, wpływy i triumfy lecznicze tego ruchu, skłonni jesteśmy zapytać się, czy nie przeznaczono mu (być może, dzięki samej pierwotności i nadzwyczajności niektórych jego przejawów) * odegrać w rozwoju przyszłej religii ludowej rolę równie poważną, jak w swoim czasie odegrali ewangeliści.

Boję się, abym nie zaczął drażnić nerwów mych uczonych słuchaczy. Być może, zrobiliście mi już zarzut zbaczania ku rzeczom zbyt współczesnym, nieprzystojnego na tej katedrze.

* Ciekawe jest, w jakiej mierze szkoła Dressera, dążąca do coraz większego zbliżenia i przenikania wzajemnego pomiędzy filozofią akademicką i praktykami ducholecznictwa, przeważy nad praktycznymi triumfami sekt mniej krytycznych i mniej racjonalnych.

W odpowiedzi mogę tylko poprosić was o cierpliwość. Jak sądzę, całość tych wykładów uwidoczni przed naszymi oczyma tę mnogość różnic, którą znajdujemy w życiu duchowym rozmaitych ludzi. Ludzkie potrzeby, wrażliwości i zdolności bardzo różnią się pomiędzy sobą i muszą być zaliczane do różnych działów. Wynika z tego, że znajdujemy różne typy doświadczenia religijnego, skoro zaś w tym wykładzie postanowiliśmy zapoznać się bliżej z typem zdrowomyślnym, musimy szukać go tam, gdzie go znajdujemy w formie najbardziej krańcowej. Psychologia indywidualnych typów charakteru jest zaledwie zapoczątkowana — może wykłady te posłużą przynajmniej za niekształtne dla niej rusztowanie. Rzeczą najważniejszą, którą przejąć się należy (szczególnie jeśli sami zaliczamy się do typu klerykalno-akademicko-naukowego, do typu oficjalnie „poprawnego", do śmiertelnie czcigodnego typu, niepokonanie skłonnego do zapoznania innych), jest, że nie ma nic głupszego niż pomijanie pewnych zjawisk jedynie dlatego, że sami jesteśmy niezdolni do wzięcia udziału w czymś podobnym.

Luterańskie zbawienie przez wiarę, nawrócenia metodystów i to, co nazywamy ruchem ducholecznictwa, ujawniają istnienie licznych osobników, w których — przynajmniej na pewnym stopniu ich rozwoju — zachodzić może przemiana charakteru ku lepszemu, odbywająca się nie pod wpływem przepisów wypowiadanych przez moralistów oficjalnych, lecz raczej przy zastosowaniu zasad wprost odwrotnych. Moraliści oficjalni nawołują nas, abyśmy nigdy nie folgowali sobie w surowym baczeniu na swe uczynki. „Czuwajcie dniem i nocą — mówią oni — nieustannie trzymajcie pod strażą wasze skłonności bierne; nie cofajcie się przed żadnym wysiłkiem, niech wola wasza będzie zawsze jak łuk napięty". Natomiast ludzie, o których mówię, znajdują, że cały ten wysiłek świadomy prowadzi ich tylko do upadku i zmartwień i czyni z nich synów piekieł — jeszcze bardziej, niż byli przedtem. Ludzie napinają wolę swoją, aż postawa ta przechodzi w gorączkę nieznośną i mękę. Cały ich mechanizm wewnętrzny nie chce poruszać się, gdy osie są tak nagrzane i koła tak mocno ściśnięte.

Dla takich ludzi, jak to widzimy z wielu niewątpliwych wyznań osobistych, droga do powodzenia prowadzi raczej przez antymoralistyczne sposoby postępowania, przez „poddanie się", o którym mówiłem w wykładzie drugim. Jako reguła postępowania przyjęta tu zostaje bierność zamiast aktywności, ogólne rozluźnienie zamiast napięcia. Zrzuć z siebie poczucie odpowiedzialności, pozwól, niech rzeczy płyną same ze siebie; troskę o swe losy zdaj na potęgi wyższe, bądź prawdziwie obojętny na wynik ostateczny — a przekonasz się, że nie tylko dostąpiłeś spokoju wewnętrznego, lecz że przydano ci także te dobra, których zupełnie szczerze byłeś się już wyrzekł. Na tym polega zbawienie przez zwątpienie o sobie samym, śmierć gwoli rzeczywistemu narodzeniu się, głoszone przez teologię luterańską przejście do *nicości*, o którym pisze Jakub Böhme. Aby dosięgnąć tego, należy zwykle przejść przez punkt krytyczny, należy obejść pewien załam wewnętrzny. Jakaś przeszkoda musi być usunięta, wrodzona twardość musi złamać się i rozpłynąć, a zdarzenie to (jak w dalszym ciągu nieraz jeszcze zobaczymy) często odbywa się nagle i automatycznie pozostawiając człowiekowi wrażenie, jakby był on pod działaniem jakiejś potęgi zewnętrznej.

Bez względu na znaczenie ostateczne, które wszystko to posiadać może, niewątpliwe jest, że mamy tu do czynienia z podstawową formą ludzkiego doświadczenia. Niektórzy powiadają, że zdolność lub niezdolność do tych doświadczeń jest tym, co odróżnia typ religijny od typu tylko moralnego. Wobec tych zaś, którzy przeżyciom tym podlegają w całej pełni, żadna krytyka nie może podać w wątpliwość rzeczywistości tych doświadczeń. Ludzie ci *wiedzą*, ponieważ zrzekając się napięcia woli osobistej rzeczywiście *poczuli* na sobie działanie potęg wyższych.

Kaznodzieje ruchów odrodzeńczych często opowiadają przypowieść o człowieku, który w nocy zsuwał się w przepaść; udało mu się chwycić gałąź i wisiał w tak rozpaczliwym położeniu przez całe godziny. Wreszcie ręce odmówiły mu posłuszeństwa i puścił gałąź żegnając się z życiem. Spadł sześć cali.

Gdyby wcześniej przestał walczyć, byłby sobie oszczędził męki. I oto — powiadają ci kaznodzieje — jak tego człowieka przyjęła matka ziemia, tak samo przyjmą nas ręce wiekuiste, byleśmy zupełnie im zaufali, byleśmy wyrzekli się nawyku dziedzicznego polegania na sile osobistej, na ostrożnościach nie ochraniających i na obronach nigdy nie zbawiających.

Głosiciele ducholecznictwa bardzo szeroko stosują tego rodzaju doświadczenia. Dowiedli oni, że dla ludzi nie posiadających żadnego przeświadczenia o grzechu i zgoła nie interesujących się teologią luterańską dostępne jest odrodzenie przez rozluźnienie napięcia wewnętrznego, przez zdanie się na łaskę losu, czyli przez sprawę duchową, psychologicznie nie dającą się odróżnić od luterańskiego usprawiedliwienia się przez wiarę i od weslejańskiego przyjęcia łaski wolnej. Dochodzi się do tego przez usunięcie w stan spoczynku swej małej, osobistej, gorączkowo rzucającej się jaźni i przez odnalezienie przy sobie jaźni większej. Wyniki, powolne lub nagłe, wielkie lub drobne, tego optymizmu połączonego z oczekiwaniem, zjawiska zdradzające odrodzenie, a wynikające z poniechania wysiłków, pozostają zawsze niewątpliwymi faktami ludzkimi, bez względu na to, czy ostatecznego przyczynowego wytłumaczenia tego wszystkiego szukać będziemy za pomocą teizmu, idealizmu panteistycznego lub materializmu lekarskiego *.

Zanim zajmiemy się bliżej zjawiskami nawróceń odrodzeńczych, musimy powiedzieć słów kilka o metodach propagatorów ducholecznictwa.

* Tłumaczenie teistyczne twierdzi, że odbywa się tu wszystko za sprawą łaski bożej, która stwarza nowy charakter w człowieku z chwilą, gdy starego szczerze wyrzeczemy się. Wykład panteistyczny (głoszony przez większość wyznawców ducholecznictwa) powiada, że sprawa odbywa tu się przez zatopienie osobistej jaźni mniejszej w jaźni większej i obszerniejszej, w duchu wszechświata (będącego naszą własną jaźnią podświadomą), odbywa się to w chwili, gdy usuniemy oddzielające nas od tego ducha przegrody nieufności i niepokoju. Wykład lekarsko-materialistyczny powiada, że prostsze sprawy mózgowe odbywają się swobodniej, gdy pozostawione są własnemu automatyzmowi, gdy odrzucono fizjologicznie (choć w tym przypadku nie duchowo) wyższe czynniki, które chciały wywierać działanie regulujące, a naprawdę powstrzymywały tylko. Czy ten trzeci wykład daje się połączyć z którymkolwiek z poprzednich, wiodąc ku jakiemuś psycho-fizycznemu poglądowi na świat, to pytanie otwarte.

Metody te w ogóle obficie posługują się sugestią. Sugestyjny wpływ otoczenia odgrywa olbrzymią rolę w każdym wykształceniu duchowym. Atoli wyraz sugestia zdobywszy sobie uznanie oficjalne odgrywa już, niestety, w wielu razach rolę strumienia zimnej wody, ochładzającego zapał badawczy i zniechęcającego do wnikania w różnorodności przypadków indywidualnych. Sugestia to tylko inna nazwa dla idei *będących czynnikami wiary i postępowania*. Idee działające na jednych ludzi nie mają żadnego wpływu na innych. Idee działające w pewnym czasie i w pewnym środowisku ludzkim są zgoła bezskuteczne kiedy indziej lub gdzie indziej. Idee kościołów chrześcijańskich są bezskuteczne pod względem leczniczym dzisiaj, jakkolwiek w dawnych wiekach były bardzo skuteczne; i gdy powstaje pytanie, czemu sól straciła swój smak w tym miejscu, a zyskała go tam, machanie wyrazem sugestia nie daje tu więcej światła, niż może go dać machanie białą flagą. Dr Goddard, którego prostoduszne studium psychologiczne o leczeniu przez wiarę przypisuje leczenie to tylko zwyczajnej sugestii, dochodzi do wniosku, że „religia (a pod tym imieniem zdaje się on pojmować zwykły chrystianizm ludowy) posiada wszystko niezbędne dla leczenia drogą duchową, i to w formie najlepszej. Gdy żyjemy podług idei (religijnych), czynimy wszystko, co dla nas uczynione być może". I to pomimo tego, że chrystianizm zwykły przed pojawieniem się ducholecznictwa nie czynił w tym kierunku absolutnie nic *.

* W kościołach chrześcijańskich zawsze przeważał pogląd, że choroba to nawiedzenie boże; chorobę zsyłał Bóg jako karę, jako ostrzeżenie, jako okazję do ćwiczenia się w cnocie lub — w kościele katolickim — jako okazję do zdobycia „zasługi". „Choroba — powiada dobry katolik (*P. Lejeune*, „Introd. à la Vie Mystique", 1899, p. 218) — jest najdoskonalszym umartwieniem cielesnym, które nie sami wybraliśmy sobie, lecz Bóg nam je narzucił, jest umartwieniem będącym bezpośrednim wyrazem woli bożej. Toteż jak sprawiedliwe są jej uderzenia! Jak jest ona skuteczna! Ileż lepiej niż praca i wszystkie pokuty dowolne dosięga ona rdzenia człowieka starego i naprawdę odrywa nas od nas samych! Powiem nawet, że cierpliwość w długiej chorobie jest arcydziełem umartwienia, a tym samym triumfem duszy umartwiającej się". Zgodnie z tym poglądem chorobie należy zawsze poddawać się biernie, a nieraz nawet chęć pozbycia się jej miałaby w sobie coś z bluźnierstwa.

Zdarzały się jednak wyjątki od tego; Kościół akceptował cudowne uleczе-

Aby jakaś idea nabrała mocy sugestyjnej, musi ona przyjść do człowieka z siłą objawienia. Ducholecznictwo przyszło ze swą ewangelią zdrowomyślną, jak objawienie do wielu serc opuszczonych w zatwardziałości przez kościół chrześcijański. Wyzwoliło ono w nich sprężyny życia wyższego. A na czym ma polegać oryginalność jakiegoś ruchu religijnego, jeśli nie na odnalezieniu nie przebytej dotychczas drogi, dzięki której w pewnej grupie istot ludzkich wyzwolić można te sprężyny? Najwybitniejszym czynnikiem sugestyjnym w tego rodzaju przypadkach jest siła wiary osobistej, entuzjazm, przykład, a nade wszystko siła nowości. Jeśli ducholecznictwo stałoby się kiedyś czymś oficjalnym, szanownym i prawnie uregulowanym, utraciłoby swoją skuteczność sugestyjną. Każda religia w swym okresie ostrym musi być bezdomnym Arabem na pustyni. Kościół zna to dobrze w postaci nieustannej walki staczanej przez religię ostrą jednostek nielicznych z religią chroniczną większości, która przez swą zatwardziałość stanowi większą przeszkodę dla poruszeń Ducha niż bezreligijność. „Winniśmy się modlić — powiada Jonatan Edwards — aby wszyscy ci święci, którzy nie są żywymi chrześcijanami, byli albo ożywieni, albo też zupełnie usunięci; gdyż, jak nieraz mówi się dzisiaj, ci zimni, umarli święci bardziej przeszka-

nia i niemal wszyscy wielcy święci wykonywali je w mniejszym lub większym stopniu. Jedna z herezji Edwarda Irwinga polegała na tym, że głosił on, jakoby cudowne uleczenia i dzisiaj były możliwe. Bardzo wyraźna moc lecznicza, ujawniająca się po spowiedzi i nawróceniu się ze strony pacjenta i po modlitwach ze strony księdza, niemal samorzutnie rozwinęła się w pastorze niemieckim Johannie Christophie Blumhardtcie. Stało się to w początku lat czterdziestych ubiegłego stulecia i trwało niemal przez lat trzydzieści. Żywot Blumhardta, napisany przez Zundela (wyd. 5, Zurich 1887), podaje w rozdziale IX, X, XI i XVII dokładny opis jego działalności leczniczej, którą stale przypisywał on bezpośredniemu działaniu bożemu. Blumhardt był to człowiek o charakterze szczególnie czystym, prostym, niefanatycznym; w swej działalności leczniczej nie szedł niczyimi śladami. W Chicago mamy teraz dra J. A. Dowie, szkockiego kaznodzieję baptystów, którego tygodnik „Sprawozdania z wyleczeń" („Leaves of Healing") dosięgnął w roku 1900 tomu szóstego; zaliczyć go musimy do ruchu ducholecznictwa, jakkolwiek głosi on, że wyleczenia wszystkich innych sekt są diabelskim oszukaństwem, a tylko u niego znajdujemy prawdziwie boże leczenie. W środowisku ducholeczniczym jako wierzenie podstawowe przyjmuje się, że na chorobę nigdy godzić się nie należy. Choroba to coś całkiem piekielnego. Bóg wymaga od nas, abyśmy byli zupełnie zdrowi, i nie wolno nam pozwalać sobie na żadne odstępstwo od zdrowia.

dzają i więcej dusz do piekła prowadzą niż ludzie zwykli i byłoby lepiej dla ludzkości, gdyby wszyscy oni umarli" *.

Następnym warunkiem powodzenia jakiegoś ruchu jest istnienie dużej liczby umysłów łączących w sobie zdrowomyślność z gotowością do odrodzenia przez poddanie się jej. Protestantyzm był zbyt pesymistyczny w stosunku do człowieka przyrodzonego, a katolicyzm zbyt legalistyczny i moralistyczny, aby jaką bądź drogą mogły trafić do charakteru utworzonego z tego szczególnego połączenia pierwiastków. Pomimo tego, że zapewne tylko nieliczni z nas należą do tego typu, niewątpliwe jest, że tworzy on pewną szczególną kombinację moralną posiadającą licznych przedstawicieli.

Ostatecznie ducholecznictwo doprowadziło w krajach protestanckich do nie znanego przedtem rozwoju życia podświadomego. Założyciele tego ruchu dodali do swych wskazań rozumowych i twierdzeń dogmatycznych ćwiczenia systematyczne w rozluźnianiu napięcia wewnętrznego, w skupianiu się i medytacji i doszli nawet do czegoś przypominającego praktyki hipnotyczne. Oto parę nasuwających mi się pod rękę ustępów.

„Znaczenie i potęga ideałów jest wielką prawdą praktyczną, na którą myśl nowa musi kłaść nacisk poważny — rozwój odbywa się od wewnątrz na zewnątrz, od małego ku wielkiemu" **. „Zgodnie z tym należy skupiać myśl na wyniku idealnym, choćby nawet to zaufanie było krokiem w ciemność" ***. „Aby rzeczywiście osiągnąć zdolność kierowania umysłem, Myśl Nowa zaleca praktykowanie skupienia się lub innymi słowy — zdobycie kontroli nad sobą samym. Należy nauczyć się kierować skłonnościami swego ducha, aby połączyć je w jedność przy pomocy wybranego ideału. W tym celu należy znaleźć czas na samotne i milczące rozmyślania z sobą samym; ile możności w pokoju, gdzie otoczenie usposabia do myśli głębszych. W terminologii Myśli Nowej nazywa się to «zstąpieniem w milczenie»" ****.

* Edwards, z którego książki o odrodzeniu w Nowej Anglii przytaczam te słowa, ostrzega wprawdzie przed taką modlitwą, widoczne jest jednak, że jednocześnie rozprawia tu się z tymi zimnymi, umarłymi członkami kościołów.

** *H. W. Dresser*, „Voices of Freedom", p. 46.

*** *H. W. Dresser*, „Living by the Spirit", p. 58.

**** *H. W. Dresser*, „Voices of Freedom", p. 33.

„Z czasem dojść można do tego, że w kantorze pełnym ruchu lub na hałaśliwej ulicy zstępuje się w milczenie przez proste zarzucenie na siebie płaszcza swych własnych myśli i przez uprzytomnienie sobie, że tu, jak wszędzie, prowadzi nas, podtrzymuje i ochrania Duch nieskończonego życia, miłości, mądrości, pokoju, potęgi i pełni. Oto co znaczy modlitwa nieustanna" *. „Jeden z najbardziej intuicyjnych ludzi, jakich znaliśmy, miał stół do pracy w biurze miejskim, gdzie kilku innych urzędników stale załatwiało interesy często rozmawiając głośno. Ten skupiony w sobie człowiek umiał być zupełnie obojętnym na dźwięczące wokół niego różne głosy i w chwilach ciężkich tak zupełnie zakrywał się firankami osobistymi, że był jak gdyby zamknięty w swej atmosferze psychicznej, a tym samym tak obcy wszystkim rozproszeniom zewnętrznym, jakby był samotny gdzieś w lesie dziewiczym. Trudność, którą miał do rozstrzygnięcia, unosił on ze sobą w to milczenie mistyczne w formie pytania bezpośredniego i zupełnie biernie oczekiwał odpowiedzi, która nigdy nie zawiodła go w ciągu wielu lat tych doświadczeń" **.

Czym wyróżnia się to „naprawdę" od rekolekcji, odgrywających taką ważną rolę w kościele katolickim, określić byłoby dość trudno. Odnośnie do poczucia tzw. obecności bożej powołać się mogę na następujące wyrażenia św. Teresy i Alvareza de Paz (porównać to także należy z angielskim Jeremiaszem Taylorem).

Św. Teresa powiada: „Dusza głęboko skupiona w sobie jest rajem prawdziwym".

Alvarez de Paz w swoim traktacie o „Przygotowaniu się do kontemplacji" mówi: „Wspomnienie o Bogu, myśl o nim sprawia, że widzimy go wszędzie i zawsze; pozwala nam przyjaźnie i z szacunkiem rozmawiać z nim i napełnia nas pożądaniem i miłością Boga. Jeśli chcesz uniknąć wszelkich nieszczęść, nie zapominaj o Bogu ani w szczęściu, ani w nieszczęściu, ani w żadnych okolicznościach. Nie usprawiedliwiaj swego niedbalstwa w stosunku do tego obowiązku ani trudem, ani znaczeniem tej pracy, której oddajesz się w danej chwili: przypomnij sobie zawsze, że Bóg cię widzi, że jesteś pod jego spojrzeniem. Jeśli tysiąc razy w ciągu godziny zapomnisz o Bogu, przypomnij go sobie tysiąc razy. Jeśli nie możesz dojść do tego, aby stale uprawiać to ćwiczenie, oddawaj mu się przynajmniej możliwie najczęściej; czyń to, co czynią ludzie zmarznięci w zimie — zbliżają się możliwie

* R. W. *Trine*, „In Tune with the Infinite", p. 214.
** Tamże, str. 117.

najczęściej do ognia, aby ogrzać się; i ty ogrzewaj duszę przy tym ognisku gorejącym" *.

Wszystko, z czym zewnętrznie kojarzą się formy katolickie, jest w ogóle niepodobne do form ducholecznictwa, atoli oba wyznania schodzą się najzupełniej w swej części duchowej, i ci, którzy głoszą to życie duchowe, głoszą je tu i tam z poczuciem własnego autorytetu, ponieważ najwidoczniej mówią o tym, co sami przeżyli. Oto jeszcze parę wypowiedzi propagatorów ducholecznictwa.

„Można zachęcać, podtrzymywać i umacniać człowieka w myśleniu wyższym, czystym i zdrowym. Prąd myśli ludzkiej może być póty zwracany w kierunku wielkich ideałów, aż kierunek ten stanie się dlań nawykiem i wytworzy swoje własne łożysko. Za pomocą tych ćwiczeń widnokrąg umysłowy może być zalany słonecznym blaskiem piękna, pełni i harmonii. Zapoczątkowanie czystego i podniosłego myślenia zrazu może wydawać się czymś trudnym, bodaj nawet mechanicznym, wytrwałość jednak uczyni je z czasem rzeczą łatwą, potem przyjemną i wreszcie rozkoszną.

Rzeczywistym światem duszy jest ten, który konstruuje ona sobie ze swych myśli, stanów duchowych i wyobrażeń. Jeśli tylko *chcemy*, możemy odwrócić się od poziomów niższych i zmysłowych, wznieść się do królestwa duchowego i rzeczywistego, aby stale tam zamieszkać. Przyswojenie sobie stanów oczekiwania rzeczy wyższych i przyjmowania ich ściąga ku nam duchowy blask słoneczny, który spływa wówczas tak naturalnie, jak powietrze spływa do próżni... Skoro tylko myśl nasza nie jest zajęta obowiązkami codziennymi lub pracą zawodową, należy wysłać ją w górę, w atmosferę duchową. W ciągu dnia znaleźć można spokojnie chwile bezczynne lub bezsenne godziny w nocy, kiedy z wielkim pożytkiem oddać się możemy temu zdrowemu i rozkosznemu ćwiczeniu. Jeśli ktoś, kto nigdy nie przedsiębrał wysiłków systematycznych w celu podniesienia i kontrolowania swych sił myślowych, choćby przez jeden miesiąc starannie przerobił podane tu ćwiczenia, radośnie zdziwi się z otrzymanych rezultatów i nic już nie skłoni go do cofnięcia się ku myśleniu niedbałemu, bezcelowemu i powierzchownemu. W tych okresach pogodnych cały świat zewnętrzny, z jego potokami wypadków codziennych, odrzucony jest gdzieś na bok i człowiek wchodzi do milczącego sanktuarium świątyni wewnętrznej, aby tam dostąpić komunii i natchnienia. Słuch duchowy

* Cyt. przez *Lejeune*, „Introd. à la Vie Mystique", 1899, p. 66.

staje się tak subtelnie wrażliwy, że słyszymy «stały, cichutki głos», podczas gdy grzmiące fale zmysłów zewnętrznych są zagłuszone i wielki spokój panuje. Ludzkie ja stopniowo dochodzi do świadomości, że znajduje się twarzą w twarz wobec bóstwa, wobec tego potężnego, uzdrawiającego, miłującego, ojcowskiego życia, które bliższe nam jest, niż jesteśmy sobie sami. Zachodzi wówczas zetknięcie się duszy z Duszą Ojcową i z niewyczerpanego źródła płynie ku nam prąd życia, miłości, cnoty, zdrowia i szczęścia" *.

Gdy w wykładach naszych dojdziemy do mistycyzmu, pogrążycie się tak głęboko w tych egzaltowanych stanach świadomości, że zaleją was one, jeśli wolno mi tak wyrazić się; minie wówczas ten zimny dreszcz zwątpienia, którego doznaliście teraz, gdy zaledwie kropla tych stanów spadła na was — zwątpienia, czy wszystkie te wyrażenia nie są tylko mówieniem oderwanym, czy nie są zwrotem retorycznym *pour encourager les autres*. Sądzę, że przekonacie się wówczas, iż te stany świadomości jedni tworzą zupełnie określoną klasę doświadczeń, których dusza dostępuje niekiedy i które pewni ludzie przeżywają głębiej niż co bądź innego.

Kończąc ze zdrowomyślnością, która — jak obawiam się — zajęła nam już zbyt dużo miejsca, przejdziemy do ogólnych uwag filozoficznych. Chodzi mianowicie o stosunek całej tej usystematyzowanej zdrowomyślności i tej religii ducholecznictwa do metod naukowych i życia naukowego.

W wykładzie następnym zajmę się szczegółowo stosunkiem religii do nauki z jednej strony i do pierwotnej dzikiej myśli — z drugiej. Niemało jest dzisiaj ludzi nazywających się „pozytywistami" lub „wyznawcami nauki", którzy powiedzą nam, że myśl religijna jest tylko przeżytkiem, atawistycznym nawrotem do takiego typu świadomości, który bardziej oświecone jednostki ludzkie od dawna już przerosły i pozostawiły poza sobą. Jeśli od ludzi tych zażądać wyjaśnień bardziej szczegółowych, powiedzą nam zapewne, że myśl pierwotna ujmuje wszystko w postaci osób. Dziki mniema, że wszystkie rzeczy

* *Henry Wood*, „Ideal Suggestion through Mental Photography", pp. 51—70.

działają za pomocą sił osobowych i dla celów indywidualnych. W jego oczach nawet przyroda zewnętrzna posłuszna jest indywidualnym potrzebom i wymaganiom, jak gdyby te potrzeby i wymagania były siłami żywiołowymi. Otóż nauka — mówią ci pozytywiści — wykazała, że osobowość bynajmniej nie jest siłą żywiołową w przyrodzie, lecz tylko biernym wynikiem sił rzeczywiście żywiołowych, fizycznych, chemicznych, fizjologicznych i psychofizycznych, które wszystkie są bezosobowe i o zastosowaniu ogólnym. We wszechświecie nie spotykamy działania żadnych indywidualizmów prócz tych, przez które wyrażają się jakieś prawa ogólne. Jeśli dalej zapytamy, w jaki sposób nauka zajęła miejsce myśli pierwotnej i pozbawiła autorytetu jej osobowy pogląd na rzeczy, niewątpliwie odpowiedzą oni, że stało się to dzięki ścisłemu stosowaniu metod sprawdzania doświadczalnego. Twierdzą, że jeśli w życiu praktycznym będziemy trzymali się pojęć naukowych, czyli pojęć, których w ogóle osobowość jest obca, zawsze znajdziemy tylko ich potwierdzenie. Świat jest tak zbudowany, że wszystkie nasze oczekiwania póty będą sprawdzać się doświadczalnie, i tylko póty, póki trzymamy się rozumowania bezosobowego i powszechnego.

W tym miejscu spotykamy ducholecznictwo z jego filozofią biegunowo przeciwną, lecz również głoszące o swym sprawdzaniu się w życiu praktycznym. Żyj tak, jakby twierdzenia moje były prawdą — powiada ono — a codziennie przekonywać się będziesz o ich prawdziwości. Całe twoje cielesne i duchowe doświadczenie przekonywać cię będzie, że regulujące siły przyrody są osobowe, że twoje własne myśli są siłami i że siły wszechświata wprost odpowiadają na twe indywidualne wezwania i potrzeby. Że te zasadnicze pojęcia religijne znajdują obfite potwierdzenie doświadczalne, to widać z samego rozrastania się ruchu ducholeczniczego, który rozpowszechnia się nie drogą nagich obwieszczeń i twierdzeń, lecz przez dotykalne wyniki doświadczalne. I oto widzimy, jak w czasach najbujniejszego rozkwitu autorytetu naukowego ducholecznictwo prowadzi wojnę zaczepną przeciwko filozofii naukowej i wy-

grywa, posługując się szczególnie naukowymi metodami i jej własną bronią. Wiara w to, że potęgi wyższe, bylebyśmy tylko rzeczywiście oddali się im i zdobyli się na używanie ich, pod pewnymi względami lepiej zaopiekują się nami, niż sami możemy to uczynić, nie tylko nie napotyka w spostrzeżeniach zaprzeczenia, lecz przeciwnie, potwierdzenie czynne.

Przytoczone przeze mnie przykłady obficie wykazują, że odbywają tu się nawrócenia, a wierzący utwierdzeni są w swoich wierzeniach. Podam jeszcze parę krótkich przykładów, aby całej sprawie nadać postać bardziej konkretną. Oto jeden z nich:

„Jedno z mych pierwszych doświadczeń zastosowania wiedzy zdobytej miało miejsce w dwa miesiące po pierwszym widzeniu lekarza. Cztery lata temu zwichnąłem sobie prawą nogę w kostce; przez kilka miesięcy potem musiałem chodzić o kuli i używać kauczukowego aparatu na nogę; ostrożności te zachowałem potem na stałe, obawiając się ponownego zwichnięcia. Gdy tylko stanąłem na nogach mocno, poddałem sobie myśl (i poczułem ją całą swą istotą): «Nie masz nic prócz Boga, całe życie doskonałe od niego pochodzi. Nie mogę zwichnąć nogi lub skaleczyć jej i Bogu pozostawiam troskę o nią». Nigdy już nic nie czułem w nodze i dnia tego przeszedłem dwie mile (angielskie)".

Przypadek następujący nie tylko jest zobrazowaniem doświadczenia i jego sprawdzeniem, lecz także uwydatnia ten pierwiastek biernego poddania się, o którym tylko co mówiłem.

„Pewnego dnia wyszedłem po sprawunki na miasto, zanim jednak zdołałem przejść kawałek drogi, poczułem się bardzo niedobrze. Poczucie choroby postępowało bardzo szybko — doznawałem łamania w kościach, mdłości, osłabienia, bólu głowy — jednym słowem, były to objawy zbliżającego się napadu influenzy. Przyszło mi na myśl, że będę miał grypę, epidemiczną wówczas w Bostonie, lub coś jeszcze gorszego. Wówczas przypomniały mi się nauki ducholecznictwa, których słuchałem przez całą zimę, i pomyślałem sobie, że nadchodzi właśnie sposobność do wypróbowania się. Wracając do domu spotkałem jednego ze znajomych i z pewnym wysiłkiem powstrzymałem się od powiedzenia mu, jak źle się czuję. Był to pierwszy krok wygrany. Natychmiast położyłem się do łóżka, a moja żona chciała posłać po doktora. Powiedziałem jej jednak, że wolę poczekać do rana i zobaczyć, jak będę się czuł. Wówczas przyszło jedno z najpiękniejszych doświadczeń w mym życiu.

Nie mogę wyrazić tego inaczej jeno przez powiedzenie, żem «leżał w strumieniu życia i pozwalałem mu płynąć przez siebie». Oddaliłem od siebie wszelki strach przed zbliżającą się chorobą; byłem zupełnie powolny i posłuszny. Nie było żadnego wysiłku umysłowego lub napięcia myśli. Główną moją myślą było: «Dziej się wola Boża; niech mi się stanie tak, jak On chce». Towarzyszyło temu najzupełniejsze zaufanie, że wszystko będzie dobrze, że wszystko *już jest* dobrze. Życie twórcze płynęło przeze mnie nieustannie i poczułem się w połączeniu w harmonii z Nieskończonością; pełen pokoju, przechodzącego wszelkie pojęcie. W umyśle moim nie było miejsca na «jęczące» ciało. Nie miałem świadomości ani czasu, ani przestrzeni, ani osób, jeno świadomość miłości, szczęścia i wiary.

Nie wiem, jak długo trwał ten stan, ani kiedy usnąłem; gdy jednak zbudziłem się rano, *byłem zdrowy*".

Są to wprawdzie przykłady bardzo proste *, jest w nich jednak metoda doświadczalna i sprawdzanie się przewidywań. Dla sprawy, którą zajmujemy się teraz, zupełnie obojętną jest rzeczą, czy chorych uważamy tu za ofiary ich własnej wyobraźni czy nie. To, że im samym wydawało się, iż są wyleczeni przez doświadczenie, które przedsięwzięli, wystarczyło, aby uczynić z nich wyznawców danego systemu. I jakkolwiek widoczne jest, że trzeba należeć do pewnego typu umysłowego, aby osiągnąć takie wyniki (ponieważ nie każdy może być tak uleczony, podobnie jak nie każdy uleczony bywa przez pierwszego lepszego wezwanego lekarza), byłoby objawem pedantyzmu i nadmiernej skrupulatności, gdybyśmy wymagali od tych ludzi, którzy mogą w ten doświadczalny sposób sprawdzić swą pierwotną i dziką filozofię ducholecznictwa, aby porzucili ją na pierwszy rozkaz terapii bardziej naukowej. Co mamy myśleć o tym wszystkim? Czy nauka nie wymaga tu zbyt wiele?

Sądzę, że pretensje fanatyków naukowości są co najmniej przedwczesne. Doświadczenia, które poznaliśmy w ciągu tej godziny (a większość innych rodzajów doświadczeń religij-

* Patrz dodatek, str. 115.

nych bardzo jest do tych podobna), wyraźnie ujawniają, że wszechświat jest sprawą dużo bardziej wielostronną, niż wydaje się to jakiej bądź sekcie, choćby nawet była to sekta naukowa. Bo i czymże koniec końców są wszystkie nasze sprawdzenia, jeśli nie doświadczeniami zgodnymi z pewnym mniej lub więcej wyodrębnionym i przez nasze umysły zbudowanym systemem pojęć? Lecz czemuż w imię zdrowego rozsądku mamy przyjąć, że prawdziwy jest tylko jeden taki system pojęć? Z całości naszego doświadczenia widocznie wynika, że świat traktować możemy podług wielu systemów pojęć i że tak traktują go różni ludzie, osiągając zysk, poszukiwany przez jakiś system, i opuszczając lub odrzucając jednocześnie inny rodzaj zysku. Nauka daje nam wszystkim telegrafy, elektryczne oświetlenie i diagnozę i pozwala zapobiegać lub leczyć pewną liczbę chorób. Religia w postaci ducholecznictwa daje niektórym z nas pogodę, równowagę moralną i szczęście, zapobiegając nie gorzej od nauki pewnym postaciom choroby, a u pewnego rodzaju ludzi nawet lepiej niż nauka. Widoczne więc jest, że i nauka, i religia są prawdziwymi kluczami do otwarcia skarbca świata w rękach tego, kto umie posługiwać się nimi. I widoczne jest także, że żadna z nich nie wyczerpuje całości i nie może mieć praw wyłącznych. I dlaczegóż wreszcie nie mielibyśmy uważać świata za coś tak skomplikowanego, że złożony jest z wielu przenikających się nawzajem dziedzin rzeczywistości, do których kolejno zbliżać się możemy przez użycie różnych pojęć i przyjmowanie różnych postaw, podobnie jak matematycy traktują ten sam fakt liczbowy lub przestrzenny za pomocą geometrii, geometrii analitycznej, algebry, arytmetyki lub kwaternionów, otrzymując za każdym razem ten sam dobry wynik? Z tego punktu widzenia religia i nauka, sprawdzane we właściwy sobie sposób, z godziny na godzinę i z żywota na żywot byłyby współwieczne. Myśl pierwotna z jej wiarą w zindywidualizowane siły osobowe dzisiaj co najmniej jest daleka od zupełnego wyparcia jej przez naukę. Liczni ludzie wykształceni ciągle jeszcze znajdują w niej naj-

bardziej bezpośrednie łożysko doświadczalne, przez które płynie ich stosunek z rzeczywistością *.

Ducholecznictwo jest mi w danym wypadku tak dogodnym punktem wyjścia, że nie mogłem oprzeć się pokusie zwrócenia waszej uwagi na te prawdy, muszę jednak dzisiaj zadowolić się tym krótkim zaznaczeniem. W wykładzie następnym poświęcimy więcej uwagi stosunkowi religii do nauki i do myśli pierwotnej.

DODATEK

(Patrz str. 113)

I. „Moje własne doświadczenie jest następujące: Od dawna byłem chory, a jednym z pierwszych następstw mej choroby, przed laty dwunastu, było widzenie podwójne, które niemal zupełnie uniemożliwiało mi czytanie i pisanie, drugim zaś następstwem było pozbawienie mnie możności jakiej bądź pracy pod grozą natychmiastowego i wielkiego wyczerpania. Leczyłem się u najznakomitszych lekarzy europejskich i amerykańskich, wierząc najmocniej, że ludzie ci posiadają możność ulżenia mi, atoli nie doznałem ulgi, bodaj nawet pogorszyło mi się. Wówczas, w chwili gdy zdawało mi się, że szybko tracę grunt pod nogami, usłyszałem tyle o leczeniu duchowym, że postanowiłem spróbować go. Nie miałem wielkiej nadziei, aby wynikło z tego coś dobrego; chciałem tylko spróbować szczęścia — po części dlatego, że myśl moja interesowała się nową otwierającą się możliwością, a po części — ponieważ była to jedyna droga, którą widziałem przed sobą. Udałem się do X w Bostonie, dzięki któremu paru moich znajomych doznało lub zdawało im się, że doznali, wielkiej ulgi. Kuracja była milcząca; powiedziano mi niewiele i to niewiele bynajmniej nie było przekonywające. Jeśli był tu jakiś wpływ, to wpływ uczuć i myśli drugiego człowieka, w milczeniu oddziaływający, gdyśmy siedzieli razem, na moją podświadomość i jakby na mój system nerwowy. Od samego początku wierzyłem w *możliwość* takiego oddziaływania; wiedziałem bowiem, że umysł może kształtować pomagając lub powstrzymując działalność nerwów cielesnych; uważałem także telepatię za prawdopodobną, jakkolwiek nie

* Czy różne dziedziny lub systemy powinny kiedykolwiek zlać się w jedno ujęcie bezwzględne, jak przyjmuje to większość filozofów, i w jaki sposób ujęcie to może być osiągnięte — na pytania te tylko przyszłość może odpowiedzieć. Pewne jest dzisiaj tylko to, że istnieją granice oddzielnych ujęć, z których każde odpowiada pewnej części prawdy światowej, każde sprawdza się w pewnym stopniu i każde opuszcza pewną część doświadczenia rzeczywistego.

dowiedzioną; nie wierzyłem w nią jednak, uważając tylko za możliwą, i brak tu było silnego przeświadczenia lub jakiej bądź mistycznej czy religijnej wiary złączonej z myślą o telepatii, wiary, która mogłaby silnie wprowadzić w grę moją wyobraźnię.

Przesiadywałem codziennie spokojnie przez pół godziny z lekarzem — z początku bez rezultatu; potem po dziesięciu dniach lub około tego nagle i szybko uświadomiłem sobie wzbierającą we mnie falę nowej energii; poczułem siłę przechodzącą przez dawne miejsca chore; siła ta rozrywała granice na próżno dotąd atakowane, a które były prawdziwymi wałami wokół mego życia — zbyt wysokimi, aby można je było przeskoczyć. Począłem czytać i chodzić, jak nie zdarzało mi się już od szeregu lat, a zmiana była nagła, wyraźna i niewątpliwa. Ta fala zdawała się wzbierać we mnie przez parę tygodni — przez trzy lub cztery; potem, gdy nadeszło lato, odjechałem i po paru miesiącach znowu wróciłem do kuracji. Wzmocnienie okazało się trwałe — i zamiast tracić grunt pod nogami, czułem, że czuję się coraz lepiej; jednocześnie ze wzmaganiem się jednak wpływ jak gdyby rozpraszał się i pomimo tego że od czasu pierwszego doświadczenia moja wiara w rzeczywistość tej potęgi wzrosła znakomicie, i gdyby wiara była tu czynnikiem poważnym, to powinna była pomóc mi do dalszego zdobywania zdrowia i siły, przecie nigdy już potem nie osiągnąłem wyników tak uderzających i tak wyraźnych jak te, które miałem przy pierwszej próbie, kiedy wiara była mała i oczekiwanie pełne wątpliwości. Niełatwo jest wyraźnie wypowiedzieć wszystko słowami i zebrać to, na czym w tym wypadku opieram moje wnioski, zawsze jednak czułem, że posiadam (przynajmniej dla siebie samego) dość dowodów dla usprawiedliwienia wniosków, do których doszedłem wówczas i których dotąd trzymam się; a wnioski te głoszą, że ówczesna zmiana fizyczna była przede wszystkim wynikiem zmiany w moim stanie umysłowym; i po wtóre, że zmiana stanu umysłowego nie była wywołana przez podniecona wyobraźnię lub *świadomie* otrzymaną sugestię hypnotyzującą; jeśli zaś stało się to, to tylko w sposób bardzo pośredni. Wreszcie wierzę, że zmiana ta była wynikiem telepatycznego narzucenia na podłoże umysłowe, niższe od świadomości, bezpośredniej postawy zdrowszej i energiczniejszej; narzucenia tego dokonała osoba druga, której myśl zwrócona była na mnie z zamiarem wyciśnięcia idei tej postawy. Choroba moja wyraźnie daje się zaliczyć do chorób nerwowych, a nie organicznych; z tych przypadków jednak, które miałem możność obserwować, doszedłem do wniosku, że linię rozdzielającą przeprowadzono tu dowolnie, nerwy bowiem w całym ciele regulują działalność wewnętrzną i odżywianie; sądzę także, że centralny system nerwowy przez pobudzanie lub powstrzymywanie ośrodków miejscowych wywiera wielki wpływ na wszelkie choroby, byleby tylko doprowadzono go do działania. Podług mnie cała sprawa zasadza się tylko na tym, jak doprowadzić go do działania, i sądzę, że niepewność i wielkie różnice w wynikach leczenia duchowego wykazują tylko, jak mało jeszcze wiemy o działających tu siłach i o środkach, za których pomocą siły te poruszyć możemy. Że wyniki te nie pochodzą z przypadkowego zbiegu okoliczności, o tym na pewno przekonałem się obserwując siebie i innych, że świadome współdziałanie umysłu i wyobraźnia w wielu przypadkach wchodzi jako czynnik, jest rzeczą niewątpliwą, w innych przypadkach jednak, i to nieraz w najbardziej nadzwyczajnych, zdaje się, że zupełnie one nie działają. W sumie skłaniam się ku mniemaniu, że działalność lecznicza, również jak choroba, wytryska z normalnie nieświadomych dziedzin umysłu, że najsilniejsze i najbardziej skuteczne wrażenia są te, które umysł nasz otrzymuje od umysłu zdrowego, którego stan odtwarza dzięki jakiemuś ukrytemu prawu sympatii.

II. Ulegając usilnym namowom znajomych bez wiary i niemal bez nadziei (co zapewne pochodziło od dawnych nieudanych prób z nauczycielem „Wiedzy Chrześcijańskiej") powierzyliśmy kurację naszej córeczki nauczycielowi ducholecznictwa, który wyleczył ją z choroby, której stawiano beznadziejne diagnozy lekarskie. Zainteresowało mnie to i począłem starannie badać filozofię i metody tego sposobu leczenia. Stopniowo rzeczywisty spokój, równowaga duchowa tak przeniknęły mnie, że zwyczaje moje poważnie się zmieniły. Dzieci moje zauważyły tę zmianę i różnie ją sobie objaśniały. Zniknęła wszelka skłonność do gniewliwości. Nawet wyraz mej twarzy znacznie się zmienił.

Byłem fanatyczny, napastniczy i nietolerancyjny w dyskusji zarówno publicznej, jak prywatnej. Stałem się szeroko tolerancyjny i otwarty dla poglądów innych ludzi. Byłem nerwowy i gniewliwy i dwa lub trzy razy na tydzień wracałem do domu z bólem głowy, wywoływanym, jak przypuszczałem, przez niestrawność lub katar. Stałem się pogodny i uprzejmy, a cierpienia fizyczne zniknęły zupełnie. Poprzednio przystępując do każdej rozmowy w jakimś interesie doznawałem strachu niemal chorobliwego. Dzisiaj rozpoczynam każdą z zaufaniem i ze spokojem wewnętrznym.

Mogę powiedzieć, że rozwój odbywał się w kierunku ograniczenia samolubstwa. A nie mam tu na myśli ordynarnych i bardziej zmysłowych jego form, lecz raczej delikatniejsze i zwykle nie uznawane za samolubstwo, takie, które ujawniają się w smutku, gniewie, żalu, zazdrości itd. Rozwój szedł w kierunku praktycznego, czynnego urzeczywistnienia obecności Boga i Boskości w prawdziwej ludzkiej jaźni wewnętrznej".

WYKŁADY VI i VII

CHORA DUSZA

W rozdziale poprzednim rozpatrywaliśmy usposobienie zdrowomyślne, czyli takie, którego znamieniem jest ustrojowa niezdolność do przeciągającego się cierpienia i w którym skłonność do optymistycznego poglądu na rzeczy jest jakby płynnym środowiskiem, krystalizującym w sobie charakter człowieka. Widzieliśmy, jak to usposobienie może się stać podstawą dla pewnego typu religii, która uważa, że istotnym celem wysiłków jestestwa rozumnego jest dobro — i to nawet dobro tego świata. Taka religia skłania człowieka do pozbywania się bolesnych rysów wszechświata przez metodyczne nieprzejmowanie się nimi, lekceważenie i poniżanie ich w obliczeniach wewnętrznych albo nawet niekiedy wprost przez odmawianie im prawa do istnienia. Zło — to pewna choroba; martwienie się zaś z powodu własnej choroby jest tylko nową jej formą, dodaną do poprzedniej. Nawet żal za grzechy i wyrzuty sumienia, czyli uczucia jawiące się w postaci wysłańców dobra, mogą być pobudkami chorobliwymi i osłabiającymi. Najlepszym żalem za grzechy jest wzniecenie w sobie energii wewnętrznej, praca ku dobru i zapomnienie, że z grzechem miało się kiedyś cośkolwiek wspólnego.

Filozofia Spinozy cała osnuta jest na takiej zdrowomyślności i to właśnie było tajemnicą jej uroku. Podług niego oddanie się pod kierownictwo rozumu jest równoznaczne z poddaniem się wpływom dobra. Wiedza o złym jest jakąś wiedzą „niedorównaną", zdatną jedynie dla umysłów niewolniczych. Z tego powodu Spinoza stanowczo potępia żal za grzechy.

„Można by sądzić — mówi on — że zgryzoty i wyrzuty sumienia doprowadzą człowieka do dobra, a tym samym należałoby wnioskować, że są to rzeczy dobre (co też wszyscy czynią). Jeśli jednak zbadamy tę sprawę należycie, przekonamy się, że nie tylko nie są one czymś dobrym, lecz przeciwnie, szkodliwym, a więc złym. Widoczne bowiem jest, że rozum i miłość prawdy zawsze są lepszymi przewodnikami niż zgryzoty i wyrzuty sumienia, będące czymś szkodliwym i złym, ponieważ są pewną formą smutku. A wykazywaliśmy już, że smutek jest szkodliwy i że należy odrzucać go jak najdalej jako coś złego. Powinniśmy więc także unikać zgryzot i wyrzutów sumienia, bo są to uczucia tego samego rodzaju".

W chrystianizmie, w którym od samego początku żal za grzechy był czynem samokrytyki religijnej, zdrowomyślność zawsze jawiła się spółrzędnie z łagodniejszym samej nauki wykładem. Podług zdrowomyślnych chrześcijan żal za grzechy oznacza *unikanie grzechów*, a nie jęczenie nad nimi lub rozdzieranie szat z ich powodu. Katolicki obrządek spowiedzi i rozgrzeszenie jest w pewnej swej formie (nieco przesadnym) w system ujętym sposobem stałego podtrzymywania zdrowomyślności. Spowiedź bowiem co pewien czas sprawdza i zamyka nasze rachunki ze złem, dzięki czemu można zaczynać długi od nowej, czystej stronicy. Każdy katolik powie wam, jak czystym, świeżym i wolnym czuje się człowiek po tej oczyszczającej operacji. Marcin Luter bynajmniej nie należał do typu zdrowomyślnego w tym podstawowym znaczeniu, jakie nadaliśmy temu terminowi, toteż odrzucał rozgrzeszenie. Pomimo to w sprawie żalu za grzechy posiadał pewne bardzo zdrowomyślne pojęcia, wynikające głównie z szerokości jego ujęcia Boga.

„Kiedy będąc mnichem — mówi on — doznawałem jakiejś chuci cielesnej, tj. gdym czuł w sobie złą skłonność, rozkosz zmysłową, gniew, nienawiść lub gdym zazdrościł czego bliźniemu, zawsze sądziłem, że jestem już ostatecznie odrzucony. W rozmaity sposób starałem się uspokoić sumienie, zawsze jednak na próżno; albowiem złe pożądania i chucie cielesne znowu powracały i nie miałem spokoju, jeno ciągle męczyły mnie ot takie np. myśli: otoś popełnił to lub owo, splamiłeś się zazdrością, niecierpliwością i innymi grzechami; na próżno więc wstąpiłeś do tego świętego zakonu; wszystkie twe dobre uczynki są

bezwartościowe. Gdybym był jednak już wówczas należycie rozumiał słowa Pawła, który mówi: «ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciwko ciału; a te rzeczy są sobie przeciwne, abyście nie to, co chcecie, czynili» — nie byłbym się był tak nacierpiał w samoudrękach, jeno byłbym był pomyślał i powiedział sobie, jak to teraz zwykle czynię: «nie możesz być bez grzechu, Marcinie, boć masz ciało, musisz więc walkę z nim toczyć». Przypominam sobie, że Staupitz miał zwyczaj mawiać: «Z górą tysiące razy przyrzekałem Bogu, że się poprawię, nigdy jednak nie dotrzymałem mego przyrzeczenia. Na przyszłość nie chcę już żadnych ślubów składać, wiem bowiem z doświadczenia, że nie jestem w stanie wypełnić ich. Jeśli więc Bóg nie zechce przez Chrystusa być mi przychylny i łaskawy, nie zdołam pomimo wszystkich mych ślubów i dobrych uczynków ostać się przed nim». Było to zwątpienie nie tylko zupełnie szczere, lecz także cnotliwe i świątobliwe. Takie wyznanie muszą ustami i sercem czynić wszyscy, którzy chcą być zbawieni. Cnotliwi bowiem nie ufają swej własnej sprawiedliwości. W Chrystusie widzą oni pośrednika, który własne życie oddał za ich grzechy. Wiedzą także, że ta resztka grzechu, która przebywa w ich ciele, nie będzie im liczona, jeno z wolnej Łaski darowana. Pomimo to nie przestają walczyć z ciałem i chuci jego nie zaspokajają; i jakkolwiek czują, że ciało ich zżyma się i buntuje, jakkolwiek nieraz przez słabość wpadają w grzech, nie upadają na duchu i nie dochodzą do wniosku, że ich stan, sposób życia i powołanie Bogu się nie podobają; przeciwnie, przez wiarę podnoszą się na duchu"*.

Jedną z herezji, za które jezuici tak ohydnie skazali Molinosa, geniusza w świecie ducha i założyciela kwietyzmu, był właśnie jego zdrowomyślny pogląd na żal za grzechy.

„Gdy popełnisz jaki błąd — powiada on — zamiast smucić się i niepokoić, uważaj go raczej za wynik twej słabości, za dzieło twej natury słabej i zepsutej przez grzech pierworodny. Dość potknąć się, aby wróg rodu ludzkiego jął przekładać ci, że stale idziesz po błędnej drodze, że nigdyś nie oczyścił się należycie w spowiedzi powszechnej, nigdyś naprawdę nie żałował za grzechy i nigdyś z nich się nie poprawił, że więc Łaski Bożej pozbawiony jesteś. W ten sposób Szatan doprowadzi cię do zwątpienia o miłosierdziu Bożym i przekona, że zamiast podnosić się, upadasz tylko coraz niżej i nowe grzechy popełniasz.

Otwórz oczy, o duszo błogosławiona, i nie daj się uwieść Szatanowi, który patrzy tylko, jakby cię zwabić ponętnymi, lecz fałszywymi rozumowaniami... Otrząśnij się z tej obawy i z tej małoduszności, a świadomość własnej nędzy niech jedynie podnieca cię do tym żarliwszej

* „Galater-Kommentar", 1535, Rozdz. V — 17.

wiary w miłosierdzie Boże... Czyż nie śmielibyście się z człowieka, który upadłszy na wyścigach leżałby na ziemi rozpaczając nad upadkiem swoim i czyż nie zawołalibyście nań, aby zrywał się co prędzej i biegł dalej razem z tymi, którzy wcale nie upadali?... Pilnie więc wystrzegaj się upadku, gdybyś jednak nawet tysiąc razy upadał, zawsze chwytaj się tego samego środka, który ci wskazałem, to znaczy ufaj w miłosierdzie Boże. Taka jest broń do zwalczania lenistwa ducha i próżnych myśli, to także sposób, aby nie tracić czasu na żale niewczesne i postępować w cnocie"*.

W przeciwieństwie do tych stanowisk zdrowomyślnych, jeśli uważać je będziemy za świadomy sposób pomniejszania zła, znajduje się zasadniczo przeciwstawne stanowisko, będące — jeśli tak można powiedzieć — sposobem powiększania zła; stanowisko to założone jest na przeświadczeniu, że życie najwierniej wyraża się w swych wyglądach złych i że znaczenia świata najbliżej dosięgamy wówczas, gdy najbardziej przejmujemy się owymi złymi jego wyglądami. Mamy obecnie zamiar zająć się tym poglądem chorobliwym. Poprzedni nasz rozdział jednak zamknąłem refleksją filozoficzną nad zdrowomyślnym ujmowaniem życia i teraz — zanim przystąpimy do zadań trudniejszych — chciałbym dać drugą, podobną refleksję. Proszę mi wybaczyć tę małą dygresję.

Jeśli przyjmiemy, że zło jest zasadniczą częścią naszej istoty i kluczem do zrozumienia naszego życia, to zwalamy na siebie ciężar, z którym żadna filozofia religii uporać się nie mogła. Teizm, kiedy tylko wznosił się do stanowiska systematycznej filozofii wszechświata, zawsze miewał wstręt do uważania Boga za coś mniejszego niż bezwzględna wszystkość. Innymi słowy — teizm filozoficzny zawsze ujawniał skłonność ku panteizmowi i monizmowi, czyli ku rozważaniu świata jako rzeczywiście bezwzględnej jedności; ta skłonność właśnie wyróżniała go od popularnego, czyli praktycznego teizmu, który zawsze był — mniej lub więcej jawnie — pluralistyczny, żeby nie powiedzieć politeistyczny, i zdawał się być zupełnie zadowolony ze wszechświata złożonego z wielu pierwotnych zasad,

* *Molinos*, „Guide spirituelle (sic!) traduite sur la dernière édition italienne", 1739, Livre II, chap. XVII et XVIII.

byleby tylko pozwolono mu wierzyć, że zasada boska jest najwyższa i panuje nad pozostałymi. W tym ostatnim przypadku Bóg niekoniecznie jest odpowiedzialny za istnienie zła i odpowiadałby za nie tylko wówczas, gdyby nie pokonywał go ostatecznie. Natomiast w monistycznym lub panteistycznym poglądzie zło — jak wszystko inne — musi pochodzić od Boga; powstaje więc kłopotliwe pytanie, jak to być może, skoro Bóg jest absolutnie dobry? Tę samą trudność napotykamy w każdej filozofii, w której świat występuje jako jedność nieskazitelna. Taką jednością jest *indywiduum*, w którym najgorsze części są czymś równie zasadniczym, jak najlepsze, i czymś równie niezbędnym do uczynienia zeń tego, czym ono jest; stąd wniosek, że gdyby w indywiduum zniknęła lub zmieniła się jaka bądź jego część, przestałoby ono w ogóle być tym samym indywiduum. Współczesna filozofia absolutnego idealizmu, tak licznych mająca przedstawicieli zarówno w Szkocji, jak w Ameryce, na borykanie się z tą trudnością zużywa nie mniej wysiłku niż dawny scholastyczny teizm; i jakkolwiek przedwczesny byłby wyrok, że w ogóle nie ma rozumowego wyjścia z tej przykrej pozycji, jesteśmy zupełnie uprawnieni do powiedzenia, że nie ma łatwego i jasnego wyjścia. Jedyną *widoczną* drogą ucieczki od paradoksu jest w ogóle zerwanie z monistycznym założeniem i przyznanie, że świat od samego początku istniał raczej w formie wielorakiej, jako splot czy zbiór wyższych i niższych rzeczy i zasad niż jako bezwzględna jedność. Wówczas bowiem zło nie potrzebuje być czymś istotnym, lecz jest i zawsze było niezależną częścią składową, nie posiadającą wyrozumowanego czy bezwzględnego prawa do życia na równi z innymi częściami; nadto możemy mieć nadzieję zupełnego kiedyś pozbycia się go.

Otóż opisana przez nas ewangelia zdrowomyślności wyraźnie wypowiada się za tym poglądem pluralistycznym. I gdy filozof monistyczny widzi się mniej lub bardziej zniewolony do powiedzenia na wzór Hegla, że wszystko istniejące jest racjonalne i że zło, jako pierwiastek dialektycznie potrzebny, musi być włączone, zatrzymane i uświęcone, że w ostatecznym systemie prawdy musi ono posiadać jakieś właściwe sobie zadanie — to zdrowomyślność stanowczo odmawia wygłoszenia czegoś podobnego *. Zło — powiada ona — jest czymś wybitnie irracjonalnym i do ostatecznego systemu prawdy wcale nie potrzeba włączać go lub zachowywać czy uświęcać. Dla Pana jest ono tylko obrzydliwością, czymś obcym i nierzeczywistym, czymś o charakterze wydaliny, co należy odrzucić i czemu należy zaprzeczyć, a — jeśli można — samo wspomnienie o nim zatrzeć i zagłuszyć. Najwyższy ideał, nie będąc bynajmniej czymś obejmującym wszystko doczesne, jest tylko wyciągiem z doczesności i różni się od niej przez to, że zupełnie wyzwolony jest od styczności z owym chorym, niższym i wydalinowym jej składnikiem.

Oto mamy wiernie i jasno przedstawione ciekawe ujęcie, że istniejące we wszechświecie takie pierwiastki, które wcale nie wchodzą w racjonalny związek z innymi pierwiastkami i które z punktu widzenia jakiego bądź systemu, złożonego z owych innych pierwiastków, muszą być uważane za coś bezwartościowego i przypadkowego — jakby za „śmiecie" zasługujące tylko na wyrzucenie. Proszę teraz czytelników o zapomnienie tego ujęcia; jakkolwiek bowiem filozofowie zwykle albo zapominają o nim, albo pogardliwie przemilczają je, sądzę, że sami w końcu będziemy musieli przyjąć je jako zawierające pierwiastki prawdy. Ewangelia ducholecznictwa ukazuje nam się znowu jako coś ważnego i dostojnego. Uznaliśmy już ją za prawdziwą religię, a nie tylko za niedorzeczne odwoływanie się do wyobraźni w celu uleczenia choroby; uznaliśmy, że jej metody eksperymentalnego sprawdzania nie są niezgodne z metodami każdej innej nauki; teraz wreszcie spotykamy ducholecznictwo jako bojownika o pewne zupełnie

* Stoję przy tym twierdzeniu mimo monistycznych wyrażeń niektórych pisarzy ducholecznictwa; owe wyrażenia bowiem w rzeczywistości nie zgadzają się z ich postawą wobec choroby i nie trudno wykazać, że doświadczenia złączenia się z istotą wyższą, na których ci sami pisarze opierają się, bynajmniej ku takim wyrażeniom nie doprowadzają. Istota wyższa bowiem nie potrzebuje być czymś obejmującym bezwzględnie wszystko; dla pełni doświadczenia religijnego całkiem wystarcza, gdy ową istotę uważamy za część, byleby tylko była to część najidealniejsza.

określone pojmowanie metafizycznej budowy świata. Spodziewam się, że wobec tego wszystkiego nie będziesz żałował, czytelniku, tak długiego zatrzymania twej uwagi na tym przedmiocie.

Rozstańmy się teraz z tym sposobem myślenia i zwróćmy się ku ludziom, którzy nie mogą tak łacno otrząsnąć się z brzemienia świadomości zła i od urodzenia skazani są na cierpienia z powodu jego obecności. Widzieliśmy, że zdrowomyślność może występować na rozmaitych — płytszych lub głębszych — poziomach: od szczęśliwości zwierzęcej aż do wyższych jej form u tak zwanych powtórnie narodzonych; podobnie istnieją różne poziomy chorobliwości duszy i spotykamy między nimi wypadki więcej lub mniej groźne. Dla niektórych ludzi zło oznacza tylko złe przystosowanie się do *rzeczy*, jakby niewłaściwy stosunek człowieka do otoczenia. Takie zło — przynajmniej w zasadzie — jest uleczalne na drodze naturalnej; dla wyleczenia dość zmienić albo człowieka, albo otoczenie, albo też jedno i drugie jednocześnie — co zawsze jest możliwe, bo oba te czynniki dają się tak dostosować, aby całość ułożyła się jak dobrze dobrane małżeństwo. Są jednak przypadki, kiedy zło nie jest tylko stosunkiem danego człowieka do pewnych rzeczy zewnętrznych, lecz czymś bardziej zasadniczym i ogólniejszym, kiedy jest ono jakimś spaczeniem samej natury ludzkiej, którego nie mogą uleczyć żadne zmiany w otoczeniu ani żadne powierzchowne uporządkowania ludzkiego wnętrza i które domaga się środków nadprzyrodzonych. Narody łacińskie są w ogóle skłonniejsze do pierwszego poglądu na zło i mówią o nim i o grzechach w liczbie mnogiej, jako o rzeczach, których po trochu można się pozbywać; gdy przeciwnie, narody germańskie skłaniały się raczej do traktowania grzechu w liczbie pojedynczej, przez duże G, jako czegoś głęboko wrośniętego w naszą naturę, czego po kawałku wyrywać nie można *. Takie porównania pomiędzy narodami z koniecz-

* J. *Milsand*, „Luther et le Serf-Arbitré", 1884.

ności prowadzą do uwzględnienia wyjątków; nie ulega wątpliwości jednak, że cała tonacja religii północnych jest szczerzej pesymistyczna. I ten sposób odczuwania, jako bardziej krańcowy, będzie dla nas szczególnie pouczający.

Psychologia współczesna szeroko stosuje termin „próg", symbolicznie oznaczając nim ten punkt, w którym jeden stan duchowy przechodzi w drugi. Gdy więc mówimy o progu ludzkiej świadomości w ogóle, mamy na myśli to napięcie dźwięku, ucisku czy innych bodźców zewnętrznych, które zdolne jest zwrócić na siebie naszą uwagę. Człowiek o wysokim progu spać będzie w takim hałasie, który natychmiast obudzi kogoś o progu niskim. Mówimy o kimś, kto jest wrażliwy na małe różnice w jakich bądź wrażeniach, że posiada niski różnicowy próg wrażliwości: jego umysł łacno ten próg przekracza i uświadamia sobie dane różnice. Tak samo możemy mówić o progu cierpienia, strachu lub nędzy i przekonać się, że świadomość jednych przestępuje go bardzo łacno, gdy u innych jest on zbyt wysoki, aby równie często mógł być przekraczany. Temperamenty sangwiniczne i zdrowomyślne żyją zwykle po słonecznej stronie swej linii cierpienia, gdy przeciwnie, melancholicy i ludzie słabej energii życiowej żyją po drugiej stronie tejże linii, w ciemnościach i niepokoju. Bywają tacy, którzy zdają się wstępować w życie z dwoma butelkami szampana na swoim rachunku, gdy inni żyją tak, jakby urodzili się na własnym progu cierpienia i najmniejsze podrażnienie nieuniknienie przerzuca ich na drugą stronę.

Czy nie wydaje wam się teraz, że człowiek żyjący po jednej stronie progu cierpienia potrzebuje innej religii niż ten, kto zwykle na drugiej jego stronie przebywa? Oto stajemy wobec zagadnienia stosunku rozmaitych typów religii do rozmaitych typów potrzeb religijnych. Zanim jednak rozwiążemy je w zarysach zasadniczych, musimy wykonać rzecz, może nieco niemiłą, i wysłuchać, co też dusza chora, jak ją nazywamy w przeciwstawieniu do typu zdrowomyślnego, powie nam o tajemnicach swego więzienia, o swej szczególnej formie świadomości. Odwracamy się więc stanowczo od ludzi „raz

narodzonych", od ich jasnego nieba i ewangelii optymistycznej. I nie będziemy wołać wbrew wszystkim oczywistościom: „Niech żyje wszechświat! Bóg jest w niebie i wszystko w porządku na ziemi!" — jeno zastanowimy się nad tym, czy też litość, cierpienie, strach i poczucie ludzkiej bezsilności nie umożliwią głębszego wejrzenia i nie dostarczają lepszego klucza do przeniknięcia znaczenia naszego położenia.

Dusza chora pyta przede wszystkim: czyż rzeczy tak niepewne, jak pomyślne doświadczenia doczesne, *można* uważać za punkt właściwy do zarzucenia kotwicy? Toć łańcuch nie jest mocniejszy od najsłabszego swego ogniwa, a życie wszak jest tylko łańcuchem. Ileż ogniw choroby, niebezpieczeństw i ostatecznej ruiny wtrącono w każdy najzdrowszy i najszczęśliwszy żywot? Z samego dna zdroju rozkoszy — jak powiedział pewien stary poeta — niespodziewanie podnosi się jakowaś gorycz, idzie na nas coś odrażającego, jakieś konanie radości, powiew smutku, coś, co dźwięczy jak pogrzebowy dzwon; i to coś idzie jak gdyby z krain najgłębszych, groźne swą siłą przekonywającą. Wówczas rozgwar życiowy milknie nagle, jak milknie struna pod dotknięciem tłumika. Muzyka zresztą może zacząć się na nowo, potem zamrzeć, raz jeszcze ożyć — i tak ciągle dźwięczeć z przerwami. Rezultatem zaś tego jest jakaś chmura beznadziejnej niepewności, zwisającej nad zdrowomyślnością. Jest to jakiś pęknięty dzwon, którego westchnienia o cierpieniu raz wraz się odzywają.

Jeśli nawet przypuścimy istnienie człowieka tak przenikniętego zdrowomyślnością, że nigdy w życiu nie zaznał tych tłumiących pauz, to i ten — byleby był istotą myślącą — musi uogólniać i zestawiać swą własną dolę z dolą innych ludzi; wówczas zaś nieuniknienie zobaczy, że jego wywinięcie się od zła jest tylko szczęśliwym przypadkiem i bynajmniej nie wynika z jakiejś różnicy zasadniczej. Równie dobrze mógł się był zrodzić na żywot zgoła odmienny. Na czym więc założone jest bezpieczeństwo naszego istnienia i cóż wart jest taki wątek rzeczy, w którym tkwiąc — w najlepszym razie — można powiedzieć: „Dzięki Bogu, tym razem wyszedłem cało!" Czyż błogosławieństwo, zawarte w takim porządku rzeczy, nie jest raczej jakąś złudą znikomą? A nasza radość w szczęśliwym przypadku, czyż nie jest podobna do radości pierwszego lepszego łajdaka, któremu udała się sprawka? I gdybyż choć w tych warunkach wszystko się udawało... Weźmy jednak jakiegoś najszczęśliwszego człowieka, kogoś, komu cały świat zazdrości, a w dziewięciu przypadkach na dziesięć przekonamy się, że wewnętrznie czuje się on zawiedziony; gdyż albo ideały, ku którym zmierzał, wciąż jeszcze leżą znacznie wyżej ponad tym, co udało mu się osiągnąć, albo też żywi on jakieś ideały tajemne, o których świat nic nie wie, a w stosunku do których sam on wewnętrznie czuje, że nie zdziałał nic.

Cóż muszą czuć ludzie mniej szczęśliwi, gdy taki we wszystkim zwycięski optymista, jak Goethe, mógł powiedzieć:

„Ostatecznie życie moje było tylko wysiłkiem i pracą. Śmiało rzec mogę, że w mym 75-letnim życiu nie miałem ani czterech tygodni, w ciągu których czułbym się zupełnie dobrze. Było to wieczne wtaczanie pod górę kamienia, który ciągle na nowo musiał być dźwigany" *.

Jaki pojedynczy człowiek mógłby w całym swym życiu poszczycić się wspanialszymi rezultatami niż Luter? — a przecie ten zestarzawszy się widział w swej własnej przeszłości tylko szereg niepowodzeń.

W liście z dnia 5 XII 1544 r. pisze on, że ostatecznie jest zmęczony życiem i że jedyną rzeczą, o którą prosi jeszcze Boga, jest, aby zabrał go z ziemi co rychlej **. Kiedy pewnego razu wdowa po elektorze, siedząc z Lutrem przy stole, wyraziła życzenie, aby żył lat jeszcze ze czterdzieści, Luter odpowiedział: „Niech mnie Bóg chroni od tego! Gdyby mi ofiarowano raj w zamian za czterdzieści lat życia jeszcze na ziemi, wyrzekłbym się raju" ***.

* „Gespräche mit Eckermann", 27 Januar 1824.
** „Luthers Briefe" (von de Wette und Seidemann), Band V, S. 703.
*** Luthers Tischreden (von Förstemann und Bindseil), 4. Abt., S. 271. (Ustęp ten podany podług przekładu niemieckiego; autor nie wskazuje źródła, z którego czerpie swą cytatę. — *przyp. tłum.*).

Upadek, a więc upadek — oto słowa powtarzane na każdym kroku; każde poruszenie się nasze otrzymuje wkrótce piętno upadku i niepowodzenia. Całą naszą drogę życiową zasiewamy własnymi błędami, zdrożnościami, zaprzepaszczonymi sposobnościami i wiecznie wleczemy za sobą pamięć własnego niedorównania do zadań podjętych. Z jakimże niemiłosiernym rozmachem wszystko to wykreśla nas z życia! Nie pomaga żadna obrona ani pokuta: rozgniewany świat jest nienasycony i chciałby wyrywać z nas kawały żywego ciała. Wyniki wysiłków życia całego naprowadzają na nas jakieś niesłychanie wymyślne i beznadziejnie poniżające tortury.

I takie przeżycia są jakby osią, wokół której wszystko inne w człowieku się obraca; całe życie nieustannie przeniknięte jest tego rodzaju doświadczeniami i one są jego częścią zasadniczą. Robert Louis Stevenson powiada: „Nawet największe zaślepienie nie może zaprzeczyć, że pomyślny wynik bynajmniej nie jest naturalnym następstwem naszych zamierzeń. Upadek — oto zwykły los ludzki" *. Skoro więc natura nasza założona jest na niepowodzeniach, czyż można się dziwić tym teologom, którzy samo niepowodzenie i upadek uważają za coś zasadniczego w życiu ludzkim i dochodzą do wniosku, że głębokie znaczenie życia możemy przeniknąć tylko drogą przeżywania nieodłącznych od upadku poniżeń osobistych **.

Jest to jednak dopiero stopień pierwszy chorobliwego na świat poglądu. Przy nieco większej wrażliwości osobistej, przy przesunięciu się odrobinę dalej poza próg cierpienia, psuje się

* Dodaje jednak ze znamienną zdrowomyślnością: „I zadanie nasze polega na zachowaniu dobrego usposobienia nawet w chwili upadku".

** Bóg dla bardzo wielu ludzi jest bodaj tylko instancją apelacyjną, do której odwołują się przeciwko potępiającym ich błędy wyrokom tego świata. W ludzkim samopoczuciu winy pozostaje świadomość, że już samo wyznanie swych grzechów i błędów jest dowodem przynajmniej możliwości poprawy. Świat jednak nie za możliwości sądzi, lecz za czyny dokonane, i owej możliwości poprawy nie bierze pod uwagę ani nie chce jej domyślać się. Wówczas więc ucieka się człowiek do Tego, kto wie wszystko, kto zna wprawdzie nasze winy, ale komu nasza dobra wola także nie jest obca — kto jest sprawiedliwy. I Jego miłosierdziu powierzamy nasz żal za grzechy, boć ostatecznie sądzić nas może tylko On, który wie wszystko. Widzimy więc, jak potrzeba Boga sama wyłania się z tego rodzaju doświadczeń życiowych.

i brudzi nawet to dobro, które przynosiły nieliczne momenty jaśniejsze. Niknie wszelkie, jakie bądź dobro naturalne. Bogactwo się ulatnia, sława równa się jednemu cichemu powiedzeniu, miłość staje się oszukaństwem — i marnieje młodość, zdrowie i radość. Czyż rzeczy, zawsze okazujące się tylko prochem i zawsze zawodne, mogą być tym, czego rzeczywiście pożąda dusza nasza? Z odwrotnej strony wszystkiego wyziera śmierć powszechna, wszystko obejmująca czarność.

„Cóż za pożytek ma człowiek ze wszystkiej pracy swojej, którą prowadzi pod słońcem?" (Ekl. I—3).

„Gdym się obejrzał na wszystkie sprawy swoje, które czyniły ręce moje, i na prace, którem podejmował, pracując: oto wszystko marność i utrapienie ducha i nie masz nic pożytecznego pod słońcem" (Ekl. II—11).

„Przypadek synów ludzkich i przypadek bydła jest przypadkiem jednakim. Jako umiera ono, tak umiera i ten, i ducha jednakiego wszyscy mają, a nie ma człowiek nic więcej nad bydlę; bo wszystko jest marność.

Wszystko to idzie na jedno miejsce; a wszystko jest z prochu i wszystko zaś w proch się obraca". (Ekl. III—19, 20).

„Ci, co żyją, wiedzą, że umrzeć mają, ale umarli o niczym nie wiedzą i nie mają więcej żadnej zapłaty, gdyż w zapamiętanie przeszła pamiątka ich.

Owszem — i miłość ich, i zazdrość, i nienawiść ich już zginęła, a nie mają więcej działu na wieki we wszystkim, co się dzieje pod słońcem" (Ekl. IX—5—6).

„Zaprawdę wdzięczna jest światłość i miła rzecz oczom widzieć słońce.

A wszakże, choćby przez wiele lat żyw był człowiek, a przez te wszystkie weseliłby się, tedy przywiódłszy sobie na pamięć dni ciemności, jako ich wiele będzie, cokolwiek przeszło, uzna być marnością" (Ekl. XI—7—8).

Krótko mówiąc, życie i jego własne zaprzeczenie skute są nierozerwalnie. Jeśli jednak życie jest dobrem, to jego zaprzeczenie jest złem; a przecie oba są czymś zasadniczym w bytowaniu. I oto widzimy, że wszelkie szczęście naturalne zakażone jest sprzecznością, tchnienie grobu owiewa je.

I cóż zdrowomyślność może odpowiedzieć umysłowi oddanemu rozpatrywaniu tych rzeczy, z których wieje mróz,

wszelką radość warzący? Czyż odpowiedzi takie, jak np. „Wszystko to drobiazg i głupstwo, przejdź się po świeżym powietrzu!" lub „Do góry uszy, mój stary, wszystko będzie dobrze, bylebyś pozbył się swej chorobliwości!" — mogą być tu przyjmowane i dawane poważnie? Przypisywanie religijnej wartości płytkim zadowoleniom z powodzeń doraźnych jest tylko uświęcaniem lekkomyślności i powierzchowności. Nasze niepokoje tkwią zbyt głęboko dla *takiej* kuracji. Cierpienie nasze stąd pochodzi, że możemy umrzeć, że *możemy* zachorować, a to, że teraz żyjemy i czujemy się dobrze, nie ma wpływu na przykry nasz stan. Pożądamy takiego życia, dla którego śmierć nie byłaby spółczynnikiem zdrowia nie podlegającego chorobom, dobra nie znikomego, a więc w ogóle wychodzącego poza granice wszelkich dóbr naturalnych.

Wszystko zależy od tego, w jakim stopniu dany człowiek wrażliwy jest na rozdźwięki. „Mój smutek stąd pochodzi — mówił do autora ktoś, takim właśnie temperamentem obdarzony — że zanadto wierzę w powszechną dobroć i szczęśliwość; dlatego jestem niepocieszony na myśl o ich znikomości. Ta znikomość przeraża mnie i wytrąca z równowagi". Podobnie dzieje się z nami wszystkimi: pewne uspokojenie pobudliwości zwierzęcej i instynktów, mała utrata zwierzęcej tężyzny, nieco chorobliwa wrażliwość — i oto próg cierpienia tak się obniża, że we wnętrzu wszystkich naszych zwykłych źródeł radości wyraźnie dostrzegamy robaka i stajemy się melancholijnymi metafizykami. Gaśnie wspaniałość życia i blaski świata. Ostatecznie jest to tylko wieczne zmaganie się gorącej młodości z pokrytą szronem starością. Wreszcie starość wypowiada ostatnie słowo: czysto naturalistyczny pogląd na świat, choćby zaczynał się najbardziej entuzjastycznie, na pewno zakończy się smutkiem.

Ten smutek leży w głębi każdego wyłącznie pozytywistycznego, agnostycznego czy naturalistycznego sposobu filozofowania. Weźmy kogoś o temperamencie najbardziej sangwiniczno-zdrowomyślnym, kogoś, kto posiada tę dziwną zdolność życia chwilą, zdolność niewiedzy i zapominania — a nawet

w głębi takiego człowieka znajdziemy coś złego, coś, co przypomina mu się i podczas uczty jawi się szczerzącą zęby trupią głową. Wiemy, jak dalece w praktycznym życiu indywidualnym radość lub smutek z każdego poszczególnego wypadku zależna jest od tych odległych widoków czy tajemnych nadziei, z którymi dany wypadek jest związany. Jego wartość oceniamy podług znaczenia dla nas owych rzeczy dalekich i podług tego, co z nimi go łączy. Gdy dowiemy się, że nie wiedzie on ku niczemu, wnet gaśnie cały jego złoty żar. Starzec trawiony przez zdradziecko ukrytą chorobę wewnętrzną może na pozór śmiać się i pić wino jak dawniej, lecz świadomość własnego losu, o którym lekarz mu powiedział, wypłoszyła już zadowolenie ze wszystkich tych czynności... Są ludzie stale obcujący ze śmiercią i jakby pobratani z robakiem — dla tych wszystko jest marnością.

Połysk chwili bieżącej zawsze jest tylko odblaskiem związanych z nią możliwości głębszych. Włączmy jeno nasze przeżycia powszednie w jakiś wiekuisty porządek moralny, nadajmy cierpieniom znaczenie nieśmiertelne, rozciągnijmy nad ziemią jasne, uśmiechnięte bóstwa zsyłające niebo — a wnet dni nasze staną się szeregiem radości, pobiegną w perspektywy, rozdźwięczą fujarką odległych wartości. I przeciwnie, otoczmy je mrożącym zimnem, smętkiem, brakiem wszelkiego stałego znaczenia, czyli tym, co czysty naturalizm i współczesny popularny ewolucjonizm naukowy uważa za rzeczy ostateczne — a natychmiast zmilkną fujarkowe trele lub drżeć poczną dreszczem niepokoju.

Naturalizm, wykarmiony współczesnymi spekulacjami kosmologicznymi, patrzy na ludzkość jakby na gromadę nieszczęśników żyjących na jeziorze zamarzniętym i otoczonym skałami bez wyjścia; ludzie ci wiedzą, że lód ciągle topnieje i że niepowstrzymanie zbliża się dzień, w którym rozpłynie się ostatni lodowy płatek; wiedzą, że ostateczną ich dolą jest marne utonięcie. Im radośniejsza ślizgawka, im cieplejsze i jaśniejsze słońce w ciągu dnia i im kraśniej jaśnieją w nocy ogniska,

tym boleśniejszy smutek przenika człowieka, świadomego całości tego położenia.

Dzieła literackie nieustannie mówią nam o pierwotnych Grekach, jako o przykładzie tej radosnej zdrowomyślności, ku której prowadzi religia przyrody. Rzeczywiście w Grecji nie brakło pogodnej radości. Homerowskie fale entuzjazmu rozsłoneczniają tam niemal wszystko. Ale nawet u Homera ustępy skupienia są smutne * i ci sami Grecy, gdy tylko wyrośli na myślicieli i zwrócili się ku rzeczom ostatecznym, wnet stali się krańcowymi pesymistami **. Za stałe podłoże dla wyobraźni greckiej służyła zazdrość bogów: Nemezis, krocząca w ślady zbyt wielkiej szczęśliwości, wszystko otaczająca śmierć, nieprzenikniona ciemność przeznaczenia i ostateczne, a niezrozumiałe okrucieństwo. Wdzięczna wesołość ich politeizmu jest nowożytną fikcją poetycką. Nie znali też oni takich rozkoszy, które pod względem swej jakości czy drogocenności mogłyby być porównane z tym, co wkrótce ujrzymy

* „Bo też z tego wszystkiego, co żyje i dyszy na ziemi,
Nie masz nic od człowieka lichszego i żałośniejszego".
(Iliada — XVII, w. 446—447, przekł. St. Mleczki, Warszawa 1894).

** „Najlepszą rzeczą na ziemi to nie urodzić się wcale i blasków słońca nie widzieć; drugim najlepszym zaś jest powrót co rychlejszy w krainy podziemne" — mówi Theogonia (w. 425—428).

Bardzo podobny ustęp znajdujemy także w Edypie w Kolonie:

„To najlepszy dla człeka los przecie,
By się wcale nie rodził na świecie;
Albo gdy się raz na świat urodzi,
Niech czym prędzej, skąd przybył, odchodzi".
(w. 1220—1225, przekł. K. Kaszewskiego, Warszawa 1888).

Antologia pełna jest wyrażeń pesymistycznych.

Różnica pomiędzy pesymizmem greckim i jego odmianą wschodnią lub nowożytną polega na tym, że Grecy nie zrobili odkrycia, jakoby można było wyidealizować patetyczny sposób życia i uznawać go za przejaw wyższych form uczuciowych. Duch grecki był zbyt męski sam w sobie, aby w literaturze klasycznej pesymizm mógł znaleźć dostateczne opracowanie i stale tam przebywać. Grecy pogardziliby życiem ułożonym całkowicie w tonacji minorowej i domagaliby się, aby swą łzawość w należytych granicach utrzymało. Odkrycia, że w życiu doczesnym poważnie wzruszać się należy tylko bólem i upadkiem, dokonały narody bardziej złożone i — że tak rzekę — bardziej niewieście niż Grecy w okresie klasycznym. Pomimo to jednak całość nawet klasycznego greckiego poglądu na świat była ciemnopesymistyczna.

u brahmanów, buddystów, chrześcijan czy mahometan; ci wszyscy zaś są ludźmi podwójnie urodzonymi, posiadają religie bynajmniej nie naturalistyczne i ich rozkosze religijne tryskają z właściwych każdemu z nich mistycznych i ascetycznych wierzeń.

Stoickie znieczulenie i epikurejskie wyrzeczenie się — oto wszystko, na co duch grecki mógł zdobyć się w tym kierunku. Epikurejczyk mówił: „Nie szukaj szczęścia, lecz raczej unikaj nieszczęścia; wielkie szczęście zawsze połączone jest z cierpieniem; trzymaj się zawsze stałego brzegu i nie daj się kusić głębinom. Mierz nisko i niewiele się spodziewaj, abyś snadź nie wpadł w zniechęcenie. Nade wszystko zaś nigdy się nie unoś". Stoik mówił: „Jedynym, prawdziwym dobrem, które można otrzymać od życia, to władanie swoją własną duszą. Wszystko pozostałe jest kłamstwem". Każda z tych filozofii jest w pewnym stopniu filozofią zrozpaczenia o darach przyrodzonych. Zarówno dla jednego, jak dla drugiego niedostępne już jest zupełne oddanie się tym radościom, które same do nas przychodzą, i obydwaj szukają ucieczki z powstającego w nich duchowego popieliska. Epikurejczyk spodziewa się czegoś jeszcze od ograniczenia pobłażliwości i zatamowania pożądań. Stoik nie oczekuje już niczego i od razu wyrzeka się wszystkich dóbr przyrodzonych. W obu tych formach wyrzeczenia się jest pewne dostojeństwo. Wyrażają one różne stopnie zjawiska trzeźwienia, odbywającego się w człowieku po pierwotnym odurzeniu się zmysłową szczęśliwością. W jednym krew gorąca ochłonęła już nieco, w drugim ostygła zupełnie. Mówiłem o nich, jakby należały już do przeszłości, a przecie zarówno stoicyzm, jak epikureizm prawdopodobnie pozostaną na zawsze stanowiskami typowymi, oznaczającymi pewien właściwy stopień w rozwoju na świecie duszy chorej *.

* W chwili, gdy piszę te słowa, poczta przynosi mi list od jednego ze starych przyjaciół heidelberskich, będącego rozsądnie na świat patrzącym człowiekiem. List ten posłużyć nam może jako dobry przykład współczesnego epikureizmu. „Pod słowem szczęśliwość każda istota ludzka rozumie coś innego. Jest to tylko złuda, za którą uganiają się umysły słabe. Dla człowieka rozumnego wystarcza skromniejszy, lecz dużo rozumniejszy termin — zadowo-

Zamykają one to, co nazwaliśmy okresem pojedynczo urodzonych, i przedstawiają najwyższe szczyty tego, co religia podwójnie urodzonych mianuje „człowiekiem przyrodzenia”. Epikureizm, który tylko przez wielką uprzejmość może być nazwany religią, występuje tu w swym wydelikaceniu najwyższym, a stoicyzm w swych dążeniach moralnych. Porzucają one świat jako nierozwiązaną sprzeczność i nie poszukują żadnej wyższej jedności. Jeśli ich przepisy równowagi duchowej zestawimy z tymi złożonymi uniesieniami, którymi cieszą się odmłodzeni w sposób nadprzyrodzony chrześcijanie lub którym oddają się wschodni panteiści, to te epikurejskie i stoickie środki ratunku wydadzą nam się czymś niemal prostacko surowym.

Proszę zwrócić uwagę, że bynajmniej nie mam jeszcze zamiaru wydawania sądu o tych stanowiskach i ograniczam się tylko do opisywania ich różnorodności.

Najpewniejsze drogi do tych gwałtownych rodzajów szczęścia, o których opowiadają podwójnie urodzeni, prowadzą przez pesymizm jeszcze bardziej zasadniczy niż wszystko, co dotąd rozpatrywaliśmy. Widzieliśmy, jak dobra przyrodzone mogą być odarte ze wszelkiego blasku i uroku. Istnieje jednak taka otchłań nieszczęścia, że dobra przyrodzone są tam zgoła zapomniane i samo poczucie ich istnienia znika z pola umysłowego. Aby dosięgnąć tych krańców pesymizmu, potrzeba czegoś więcej niż zastanawiania się nad życiem i śmiercią. Jednostka musi tu w swoim własnym wnętrzu stać się ofiarą melancholii chorobliwej. Jak entuzjasta zdrowomyślności może dojść do zapoznania samego istnienia zła, podobnie krańcowy melancholik, wbrew swym własnym życiowym interesom dochodzi do niewiedzy o istnieniu jakiego bądź dobra, które traci dla niego wszelką rzeczywistość. Taka wrażliwość i podatność na ból duchowy zdarza się rzadko przy zupełnie nor-

lenie. Wychowanie powinno przede wszystkim chronić nas od niezadowolenia w życiu. Zdrowie jest warunkiem sprzyjającym zadowoleniu, lecz bynajmniej nie koniecznym. Miłość do kobiety jest chytrym wybiegiem Natury, jest pułapką nastawioną na przeciętnego człowieka, aby zmusić go do działania. Człowiek rozumny jednak zawsze będzie wolał działać z własnego wyboru”.

malnym ustroju nerwowym; u ludzi zdrowych zwykle nie znajdujemy jej nawet wtedy, gdy spadną na nich największe nieszczęścia życiowe. Przypominam tutaj ten neuropatyczny ustrój, o którym mówiłem w pierwszym mym rozdziale, a który teraz występuje na scenę, przeznaczony do odegrania w dalszym ciągu roli poważnej. Ponieważ te doświadczenia melancholii są przede wszystkim czymś zupełnie prywatnym i indywidualnym, musimy odwołać się do dokumentów osobistych. Słuchanie ich będzie nieprzyjemne i bodaj jest nawet coś nieprzystojnego w publicznym traktowaniu ich. A przecież leżą one na naszej drodze i jeśli zamierzamy poważnie wziąć się do psychologii religii, musimy przystać na zapomnienie o tym, co wypada lub nie wypada, i zanurzyć się głęboko pod poziom gładkiej i kłamliwej rozmowy konwencjonalnej.

Można odróżnić kilka rodzajów depresji patologicznej. Niekiedy występuje ona tylko w postaci bezradności biernej i zniechęcenia; jest to brak zapału, opuszczenie się, brak upodobania do czegoś bądź, brak pociągów i podniet. Prof. Ribot proponuje, aby stan ten nazwać *anhedonią*.

„*Anhedonia* — powiada on — (jeśli wolno użyć tego neologizmu w przeciwstawieniu do *analgezji*) jest jeszcze bardzo niedokładnie poznana, a przecież istnieje... Pewna dziewczynka dotknięta była chorobą wątroby, co po pewnym czasie zupełnie zmieniło jej usposobienie... Straciła wszelkie przywiązanie do własnych rodziców. Chciałaby bawić się lalką, nie mogła jednak znaleźć w tym najmniejszej przyjemności. To, co przedtem pobudzało ją do wybuchów śmiechu, stało się zgoła obojętne. Esquirol opowiada o pewnym urzędniku, człowieku bardzo inteligentnym, chorym na wątrobę. Wszelkie uczucie jakby zamarło w nim. Nie ujawniał ani perwersji, ani gwałtowności, tylko zupełny brak wzruszeniowego oddziaływania. Poszedłszy do teatru (co czynił ze zwyczaju) nie mógł znaleźć tam najmniejszej przyjemności. Jak sam mówił — myśl o domu, o żonie i nieobecnych dzieciach wzruszała go równie mało, jak twierdzenie Euklidesowe” *.

Długotrwała choroba morska sprowadza u większości ludzi stan anhedonii przejściowej. Na wszelkie dobro ziemskie czy

* *Ribot*, „Psychologie des sentiments”, 3 éd., Paris 1899, p. 54.

niebiańskie patrzy się wówczas z niesmakiem. Przemijający stan tego rodzaju, połączony z wyjątkowo szczytnym intelektualnym i moralnym rozwojem religijnym, opisuje w swych wspomnieniach O. Gratry, filozof katolicki. Na skutek umysłowego osamotnienia i nadmiernej pracy w szkole politechnicznej młody Gratry wpadł w stan wyczerpania nerwowego, którego znamiona tak sam opisuje:

„Żyłem w takim nieustannym strachu, że raptownie budziłem się po nocy pod wrażeniem, że Panteon wali się na politechnikę, to znowu że politechnika stoi w płomieniach lub że Sekwana wpadła w katakumby unosząc cały Paryż za sobą. W ciągu dnia zaś, po przejściu tych wrażeń, bez chwili przerwy żyłem w stanie niepokonanego smutku. Byłem bliski rozpaczy... Zdawało mi się, że Bóg mnie odepchnął, żem już zgubiony, potępiony... — Doznawałem czegoś z mąk piekielnych... Przedtem nawet nie myślałem o piekle; mój umysł nigdy nie skłaniał się w tym kierunku i nigdy w myślach lub przemówieniach nie uderzało mnie nic takiego, co z piekłem związek by miało. Na piekło po prostu nie zwracałem uwagi. Teraz zaś — i to nagle — przyszło mi przeżywać coś z tego, co tam przeżywać trzeba.

Co jednak było bodaj jeszcze straszniejsze, to to, że straciłem samą ideę nieba i zupełnie niezdolny byłem do myślenia w tym kierunku. Wydawało mi się, jakby niebo nie warte było wchodzenia doń; stało się jakimś pustkowiem, jakimiś mitologicznymi polami elizejskimi, miejscem pobytu cieniów, czymś mniej rzeczywistym niż ziemia; nie dostrzegałem w nim ani radości, ani szczęścia. Szczęście, radość, światło, doskonałość i miłość — wszystkie te słowa straciły dla mnie znaczenie. Oczywiście mogłem jeszcze mówić o tych rzeczach, niezdolny już jednak byłem odczuwać je, rozumieć, czegoś się od nich spodziewać i w coś w nich wierzyć. Szedł z tego wielki i nieukojony ból. Nie dostrzegałem już ani nie pojmowałem możliwości egzystencji szczęśliwej i doskonałej. Abstrakcyjne niebo na nagiej skale — oto moja ojczyzna teraz i na wieki" *.

Zdarzają się osoby dotknięte stałą anhedonią lub przynajmniej stale pozbawione pociągu do życia. Kroniki samobójstw przynoszą mi wypadek następujący:

„Dziewiętnastoletnia służąca domowa truje się pozostawiając dwa listy, w których wypowiada, co ją do tego skłoniło. Do rodziców napisała: «Być może, że życie jest dla wielu ludzi czymś przyjemnym;

* *Le P. Gratry*, „Souvenir de ma jeunesse", 4 éd., Paris 1876, p. 119—121.

ja jednak wolę rzecz jeszcze przyjemniejszą, to znaczy śmierć. Żegnam więc was na zawsze, drodzy rodzice. Nikt nie jest winien temu, co od trzech czy czterech lat spełnić pragnęłam. Zawsze spodziewałam się, że kiedyś nadarzy mi się sposobność, i oto właśnie przyszła... Dziwię się, że tak długo odkładałam to; sądziłam jednak, że jeszcze powróci mi wesołość i odpędzałam myśl o śmierci». Do brata zaś napisała: «Żegnam cię na zawsze, bracie najdroższy. Gdy to otrzymasz, odejdę już na zawsze. Wiem, najukochańszy, że nie ma przebaczenia za to, co robię... Jestem znużona życiem, chcę umrzeć... Być może, że życie jest dla wielu ludzi czymś przyjemnym; ja jednak wolę rzecz jeszcze przyjemniejszą, to znaczy śmierć»" *.

Tyle o melancholii jako o niezdolności do uczuć radosnych. Dużo gorszą jej formą jest pozytywna i czynna udręka, coś w rodzaju newralgii psychicznej, zupełnie nie znanej życiu zdrowemu. Taka udręka przybiera czasami rozmaite postacie i bywa obrzydzeniem, gniewem lub rozjątrzeniem, to znowu nieufnością do siebie samego i zwątpieniem o sobie samym lub wreszcie podejrzliwością, niepokojem, drżeniem i lękiem. Chory może buntować się przeciwko temu lub biernie się poddawać; może oskarżać siebie samego lub potęgi zewnętrzne i wreszcie może męczyć się lub nie męczyć z powodu teoretycznej tajemnicy, dlaczego musi tak cierpieć. Większość to przypadki złożone i naszej klasyfikacji nie należy brać zbyt dosłownie. Przy tym tylko względnie niewielka część przypadków daje się powiązać z dziedziną doświadczenia religijnego. Nie należą np. do niej przypadki objawiające się rozjątrzeniem. Przytaczam tu dosłownie to, co pierwsze wpada mi w ręce. Jest to list jednego chorego z zakładu francuskiego.

„Zbyt cierpię w tym szpitalu — i fizycznie, i moralnie. Zorganizowano przeciw mnie jakiś «terror». Poza pieczeniem i bezsennością (nie śpię od chwili mego zamknięcia, a ta odrobina snu, którą miewam, jest przerywana zmorami — gwałtownie budzą mnie wizje, pioruny, grzmoty itd.) dusi mnie i nigdy nie opuszcza strach, okrutny, wycieńczający strach. O, jakąż drogę krzyżową przechodzę! Jakiż krzyż dźwigam! I gdzie w tym wszystkim jest sprawiedliwość? Czy zasłużyłem sobie na ten nadmiar surowości? W jakiej postaci strach mnie zadławi? Oh! zapewniam cię, żem bardzo godzien politowania... Pra-

* *S. A. K. Strahan*, „Suicide and Insanity", 2 ed., London 1894, p. 131.

gnąłbym tylko śmierci, a nie wiem, co zrobić, aby celu tego dopiąć. Jakże obowiązany byłbym temu, kto uwolniłby mnie od życia. Jeść, pić, nie spać, cierpieć bez ustanku, chodzić do ustępu — oto piękny podarunek, pozostawiony mi przez matkę.

Czego nie pojmuję, to nadużycia siły. Wszystko ma swoje granice i swój właściwy złoty środek. Bogu obce są zarówno granice, jak złoty środek. Powiadam — Bóg; lecz dlaczego? Dotąd widziałem tylko Diabła. Zresztą boję się jednako Boga, jak Diabła, a z tego powodu płynę, rzucany to tu, to tam, jak statek bez steru, pędzony przez myśl o samobójstwie, nie mając odwagi ani środków do wykonania jej. Przy tym nic mi nie mówi, że znane sposoby niszczenia prowadzą rzeczywiście do zupełnego unicestwienia, do snu wiekuistego. Zdaję więc wszystko na sam czas — płacząc i cierpiąc na próżno.

Czytając ten list bez trudu upewnisz się o moim obłąkaniu. Widoczna tu jest bezładność stylu i myśli. Sam dobrze zdaję sobie z tego sprawę. Nie mogę jednak nie być obłąkanym i idiotą, a w takim razie do kogóż odwoływać się o litość? Jestem bezbronny wobec niewidzialnego wroga, który sieciami swymi mnie otacza, lecz gdybym go zobaczył teraz lub był widział przedtem, nie byłbym przeciwko niemu lepiej uzbrojony. Niechże mnie już zabije, do diabła!

Śmierć raz na zawsze.

Zatrzymuję się. Wszystko to jest dosyć bezrozumne; mówię bezrozumne, ponieważ nie mając ani rozumu, ani mózgu nie mogę postępować inaczej.

Oh! Boże, jakież to nieszczęście urodzić się bezwłasnowolnie! Urodzić się jak grzybek jakiś pomiędzy wieczorem i południem. I jakąż miałem słuszność, gdy zajmując się filozofią żułem czarność wespół z pesymistami. O! w życiu jest więcej bólu niż radości — to tylko długie konanie przed grobem.

Oceń sam, jaka radość musi napełniać mą duszę, gdy myślę, że ten smutek okropny, pogorszony strachem, na który brak mi wyrazu, może trwać lat pięćdziesiąt, sto albo i więcej — czy ja wiem?" *

List ten ujawnia dwie rzeczy. Po pierwsze widzimy w nim, jak świadomość tego biernego człowieka jest tak porażona poczuciem zła, że jednocześnie stracił on poczucie istnienia na świecie jakiego bądź dobra. Jego uwaga nie przyjmuje dobra, wyłącza je; słońce zeszło z jego niebios. Po wtóre zaś widzimy, jak utyskliwe usposobienie nie pozwala jego umysłowi zwrócić się w kierunku religijnym. Utyskliwość rzeczy-

* *Roubinovitch* et *Toulouse*, „La Mélancolie", Paris 1897, p. 170, 171.

wiście skłania raczej ku bezreligijności i — ile mi wiadomo — nie odegrała żadnej roli przy tworzeniu systemów religijnych.

Smętek religijny musi się wypowiadać w nastroju łagodniejszym. Tołstoj w książce pod tytułem „Moja spowiedź" zostawił nam cudowną opowieść o własnym napadzie smętku, który doprowadził go do jego religijnych wniosków. Wnioski te są pod pewnym względem wyjątkowe, jego smętek jednak posiada dwa znamiona czyniące zeń dokument typowy dla naszych celów obecnych. Po pierwsze, jest to wyraźny wypadek anhedonii, biernej utraty pociągu do jakich bądź wartości życiowych; po wtóre — ukazuje on, jak ten zmieniony i dziwny wygląd świata zmusił wrażliwy umysł Tołstoja do stawiania drążących, dociekliwych pytań i do szukania ratunku w filozofii. Zanim przytoczę Tołstoja w całości, chcę poczynić następujące uwagi:

Jest rzeczą niewątpliwą, że jedne i te same zdarzenia zewnętrzne mogą przybierać zgoła odmienne znaczenia wzruszeniowe, ponieważ to samo zdarzenie wywołuje różne uczucia u różnych osób lub w różnym czasie u tej samej osoby; i nie istnieje taki logiczny związek, który z faktu zewnętrznego pozwalałby wnioskować o wywołanym przezeń uczuciu. Uczucia bowiem całkowicie tryskają z innych dziedzin istnienia — z dziedzin duchowych i zwierzęcych. Przypuśćmy, że jest to możliwe, że nagle oderwano nas od tych wszystkich wzruszeń, których doznajemy od naszego świata, i postaramy się wyobrazić go sobie, jako istniejący wyłącznie sam w sobie, zupełnie niezależnie od naszych przychylnych lub nieprzychylnych, pełnych zaufania lub trwogi o nim sądów. Okazuje się, że jest niemal niemożliwością postawić się w warunkach takiej negacji i bezżyciowości. Żadna część wszechświata nie byłaby wówczas ważniejsza od drugiej i cały zbiór rzeczy i szeregów zdarzeń pozbawiony byłby znaczenia, charakteru, wyrazu i głębi. Wszelka wartość i znaczenie naszych światów — to tylko coś przez nasze własne umysły im nadane. Miłość namiętna może tu posłużyć za najzwyklejszy i najbar-

dziej krańcowy przykład. Jest, jeśli przyjdzie; gdy zaś nie nadchodzi, nie masz takiego rozumowania, które mogłoby ją sprowadzić. A jednak przemienia wartość istoty ukochanej tak zasadniczo, jak wschód słońca nad Mont Blanc przemienia jego trupią szarzyznę na czarodziejskie różowe zjawisko. Cały świat przybiera wówczas dla kochającego jakąś nową tonację, a przed jego życiem nowe drogi się otwierają. To samo sprawia strach, oburzenie, zazdrość, ambicja lub uczucie czci: gdy przyjdą, życie się przemienia. Ich przyjście zaś zależne jest od jakichś alogicznych, często ustrojowych warunków. Jak to zainteresowanie, które dzięki namiętnościom znajdujemy w świecie, jest naszym dodatkiem do świata, bodaj naszym własnym *darem*, podobnie same te namiętności dane są nam ze źródeł, leżących bądź niżej, bądź wyżej. Zawsze jednak źródła te są alogiczne i znajdują się poza naszą kontrolą. Czyż starzec umierający może wyrozumować sobie te uniesienia miłosne, te tajemnice i to poczucie nadciągających rzeczy wielkich, którymi za dni zdrowia i młodości dźwięczała mu nasza stara ziemia? Były to dary ciała czy też ducha, który tchnął, kędy chciał; świat zaś biernie podstawiał swoją powierzchnię pod wszystkie takie dary i scena obojętnie przyjmowała światło o barwach zmiennych, rzucane na nią z przyrządu ukrytego gdzieś tam na galerii.

Natomiast świat rzeczywisty każdego z nas, ten praktyczny i czynny świat jednostkowy, składa się jednako i w nierozdzielnym połączeniu z faktów fizycznych i z wartości wzruszeniowych. Jeśli w tej złożonej całości usunąć lub przeinaczyć jeden z wymienionych czynników, otrzymamy zjawisko zwane chorobliwym.

W wypadku Tołstoja usunięto na pewien czas poczucie, że życie posiada w ogóle jakie bądź znaczenie i jako wynik otrzymano przeinaczenie całkowitego wyrazu rzeczywistości. Kiedy dojdziemy do badań nad zjawiskiem nawrócenia się, czyli religijnego odrodzenia, zobaczymy, że nierzadko wywołuje ono dla oczu danego człowieka przekształcenie wyglądu całej przyrody. Nowe niebo rozjaśnia się wówczas nad nową ziemią. U melancholików spotykamy zwykle podobną przemianę, tylko w kierunku odwrotnym: świat wydaje im się teraz odległym, dziwnym, groźnym; postradał barwę, jest trupio zimny i spogląda bezmyślnymi oczyma. „Czuję się, jakbym żył w innym stuleciu" — powiada chory jednego z zakładów. — „Widzę wszystko jak przez mgłę — mówi inny — rzeczy nie są takie, jak były, i ja nie jestem taki sam". „Widzę i dotykam — mówi trzeci — lecz przedmioty nie zbliżają się do mnie; jakaś gęsta zasłona zmienia mi barwę i wygląd wszystkiego. Ludzie poruszają się jak cienie, a słowa zdają się przychodzić z jakiegoś dalekiego świata. Nie ma już przeszłości dla mnie; ludzie wydają się tacy dziwni; zdaje mi się, jakbym ciągle był w teatrze, jakby ludzie byli aktorami, a całe otoczenie dekoracjami; wydaje mi się, żem już niezdolny do oglądania rzeczywistości; nie mogę już odnaleźć sam siebie; idę, lecz nie wiem dlaczego. Wszystko przesuwa się przed mymi oczami, żadnych jednak wrażeń nie pozostawiając. Płaczę fałszywymi łzami i mam nierzeczywiste ręce; wszystko, co widzę, jest jakieś nierzeczywiste". Oto wyrażenia samorzutnie przychodzące na usta melancholikom opisującym swój stan zmieniony *.

Otóż zdarzają się ludzie, których wszystko to wprowadza w najwyższe zdumienie. Obcość świata musi być czymś złym; nierzeczywistość istnieć nie może; kryje się w tym jakaś tajemnica i należy odnaleźć jej rozwiązanie metafizyczne. Jeśli bowiem świat przyrodzony byłby tak dwulicowy i tak niegościnny, cóż w takim razie byłoby rzeczywistego? Przykre zdziwienie i niepokojące pytania zaczynają w nas wówczas gwałtownie pracować; budzi się poszukiwanie teoretyczne i człowiek robi wysiłki rozpaczliwe, aby dojść do normalnego stosunku ze światem. I często takie cierpienie doprowadza go do czegoś, co sam uzna za zadowalające rozwiązanie religijne.

Tołstoj opowiada, że około pięćdziesiątego roku życia począł miewać chwile niepokoju lub, jak sam je nazywa, chwile

* Przykłady zaczerpnięte z dzieła *M. G. Dumasa*, „La Tristesse et la Joie", Paris 1900, p. 60, 61, 80, 81.

„ciszy" — zupełnego zatrzymania życia, kiedy nie wiedział, jak żyć ani co robić. Najwidoczniej były to chwile, w których ustawało naturalne podniecenie i zainteresowanie się czynnościami zwykłymi. Przedtem życie miało jakiś urok w sobie, teraz zaś stało się suche, a nawet martwe. Rzeczy dawniej zrozumiałe same przez się straciły wszelkie znaczenie. Coraz częściej napastowały go pytania: „dlaczego?" i „co potem?" Zrazu zdawało się, że na pytania te nietrudno będzie znaleźć odpowiedź, byleby poświęcić nieco czasu na pomyślenie; gdy jednak nadchodziły one coraz natarczywiej, spostrzegł, że było z nimi jak z owymi pierwszymi niedomaganiami, na które chory nie zwraca uwagi, póki nie skupią się w jedno nieustanne cierpienie; a wówczas człowiek przekonuje się, że to, co był wziął za rozstrój chwilowy, naprawdę oznacza rzecz dlań najważniejszą, to jest śmierć.

„Poczułem — pisze Tołstoj — że załamała się pode mną jakaś podstawa dotychczasowa; zabrakło mi czegoś, na czym dotąd stałem i czym żyłem. Życie moje zatrzymało się. Jakaś siła niepokonana ciągnęła mnie do wyzwolenia się od życia. Nie powiedziałbym, że chciałem się zabić. To, co odciągało mnie od życia, było czymś silniejszym, pełniejszym, czymś bardziej ogólnym niż taka lub inna moja chęć. Było to coś z tego samego rodzaju, jak poprzedni mój pociąg do życia, tylko w kierunku przeciwnym. Całą siłą dążyłem do wyjścia z życia.

I doszło do tego, że ja, człowiek szczęśliwy, zacząłem sam przed sobą chować sznurek, aby nie powiesić się na belce między dwoma szafami, gdy codziennie wieczorem, rozbierając się, zostawałem sam w swoim pokoju; przestałem nawet chodzić ze strzelbą na polowania, aby nie dać się skusić zbyt łatwemu sposobowi wyzwolenia się od życia. Samem nie wiedział, czego chcę: bałem się życia, uciekałem od niego, a jednocześnie wciąż jeszcze czegoś spodziewałem się.

A stało się to właśnie wtedy, kiedy posiadałem wszystko, co zwykle uważane jest za szczęście zupełne. Liczyłem około pięćdziesięciu lat. Miałem poczciwą, kochającą i kochaną żonę, dobre dzieci i wielki majątek, wzrastający bez jakiego bądź wysiłku z mojej strony. Rodzina i znajomi szanowali mnie więcej niż kiedy bądź przedtem; cudzoziemcy chwalili mnie i śmiało mogłem się uważać za człowieka sławnego. W dodatku bynajmniej nie byłem wariatem ani człowiekiem umysłowo chorym; przeciwnie, korzystałem z takiej pełni sił cielesnych i duchowych, jaką rzadko spotykałem u moich rówieśników: cieleśnie — w koszeniu — nie ustępowałem chłopom, a umysłowo mogłem bezkarnie pracować 8 do 10 godzin bez przerwy.

Nie mogłem teraz znaleźć ani odrobiny sensu w żadnym poszczególnym swoim postępku ani w całym życiu. Dziwiłem się tylko, że nie rozumiałem tego od początku. Wydawało mi się, że całe życie moje to jakiś wyrządzony mi zły i głupi żart. Żyć można tylko póty, póki trwa upojenie życiem; gdy jednak wytrzeźwieje się, niemożliwością jest nie widzieć, że wszystko to tylko oszukaństwo i w dodatku liche oszukaństwo, i co najważniejsze, że nie ma w tym nic śmiesznego ani dowcipnego — jest tylko jadowita złość i głupstwo.

Wszyscy znają bajkę o podróżnym, którego po stepie gonił zwierz dziki. Uciekając od zwierza podróżny wskoczył do suchej studni, na dnie jej jednak zobaczył smoka, który rozdziawił paszczę, aby go pożreć. I oto nieszczęśliwy człowiek bojąc się wyjść, aby nie wpaść w zęby rozdrażnionego zwierzęcia, i bojąc się skoczyć na dno, aby smok go nie połknął, chwyta się gałązki krzaku, rosnącego w szczelinie, i tak zawisa. Ręce mu słabną i czuje, że rychło będzie musiał poddać się śmierci, z dwóch stron na niego czyhającej; ciągle jednak trzyma się i widzi, jak dwie myszy — czarna i biała — miarowo obchodzą główny korzeń krzaku, podgryzając go nieustannie. Oto zaraz krzak się urwie i podróżny spadnie w paszczę smoka. Człowiek widzi to wszystko, wie, że zginie niechybnie; tymczasem przecie ogląda się dookoła, jakby czegoś poszukując; dostrzega dwie krople miodu na listkach, wyciąga język i zlizuje je. Tak samo i ja trzymam się gałązek życia, wiedząc, że niechybnie czeka mnie paszcza smoka śmierci, i nie rozumiem, dlaczego wpadłem w tę męczarnię. Ja także próbuję zlizywać ten miód, który dawniej tak mi smakował, ale nie cieszy mnie on już, a myszy — biała i czarna — w dzień i w nocy podgryzają gałązkę, której się trzymam. Wyraźnie widzę smoka i miód nie ma już dla mnie słodyczy. Jedyna rzecz, którą widzę — to smok i myszy — i oczu od nich oderwać nie mogę. A wszystko to nie bajka, lecz rzeczywista, niewątpliwa i powszechnie zrozumiała prawda.

Co wyniknie z mojej dzisiejszej i jutrzejszej pracy, co wyniknie z całego mego życia? To samo pytanie inaczej można tak wyrazić: «Po co mam żyć, po co mam żądać czego bądź? Po co mam robić cośkolwiek?» Albo jeszcze inaczej można to tak powiedzieć: «Czy życie moje zawiera jakieś takie znaczenie, którego nie zniszczyłaby nieuniknienie nadchodząca śmierć?»

Wszak to pytanie najprostsze w świecie, pytanie tkwiące w duszy każdego człowieka, od naiwnego dziecka do starego mędrca, pytanie, bez którego życie jest po prostu niemożliwością.

Nieraz jednak powtarzałem sobie: «Może być, że przeoczyłem cośkolwiek, żem czegoś nie zrozumiał. Boć niemożliwe, aby ten stan

zrozpaczenia był czymś zwykłym dla ludzi». I odpowiedzi szukałem we wszystkich gałęziach wiedzy ludzkiej. Szukałem długo; nie przez pustą ciekawość i nie niedbale, lecz z męką, uporczywie, dniami i nocami, szukałem, jak szuka ratunku człowiek ginący — i nic nie znalazłem.

Szukałem po wszystkich naukach i nie tylko nicem nie znalazł, lecz przekonałem się, że ci, którzy jak ja szukali w nauce, tak samo nic nie znaleźli. I nie tylko nie znaleźli, lecz jasno zrozumieli, że to właśnie, co doprowadzało mnie do rozpaczy, czyli bezsens życia, jest jedyną wiedzą dostępną dla człowieka" *.

Na poparcie tego punktu Tołstoj przytacza Buddę, Salomona, Schopenhauera i dochodzi do przekonania, że ludzie z jego sfery w czworaki sposób zachowują się w takiej pozycji. Po pierwsze wysysają miód, nie bacząc na smoka ani na myszy; drogą tą już pójść nie mogłem — powiada Tołstoj — po tym, com wiedział; jest to zresztą tylko ślepota zwierzęca. Druga droga — to rozsądny epikureizm, chwytający, co się da, zanim ostatni dzień nadejdzie, a jest to tylko bardziej wyrafinowany niż poprzedni sposób ogłupiania się. Trzecia — to męskie samobójstwo; i czwarta wreszcie — to słabe i żałośliwe przypadanie do korzenia, na którym życie zawisło.

Samobójstwo było więc wyjściem najstosowniejszym, wskazywanym przez umysł logiczny.

„Pracował umysł — mówi Tołstoj — lecz jednocześnie pracowało także coś innego, co mógłbym nazwać tylko świadomością życia. Pracowała jakaś siła głębsza, która zmuszała mnie do zwracania uwagi na tamte, na dalsze, a nie na bliższe rzeczy; ta właśnie siła wyprowadziła mnie z mego rozpaczliwego położenia i w zupełnie innym kierunku umysł mój zwróciła... W ciągu tego roku, kiedy niemal co minutę zapytywałem sam siebie, czy nie pora już zakończyć kulą lub stryczkiem... w głębi serca męczyło mnie jakieś dziwne uczucie. Uczucie to mógłbym nazwać tylko szukaniem Boga. Szukania tego nie nazywam rozumowaniem, lecz uczuciem, ponieważ nie wynikało z biegu moich myśli, któremu było nawet wprost przeciwne, lecz wypływało

* Połnoje sobranije soczinienij L. N. Tołstogo t. I, Wstuplenije k kritikie dogmaticzeskogo bogosłowija i izsledowanija christianskogo uczenija (Ispowied') Christchurch, 1901, str. 42, 53, 18, 22.

z serca. Było to uczucie strachu, osierocenia i opuszczenia pośród obcych, połączone z nadzieją czyjejś pomocy" *.

O wszystkich intelektualnych i wzruszeniowych zmianach, które zaszły w Tołstoju, mówić tu nie będę, pozostawiając te rzeczy do jednego z rozdziałów następnych. W danej chwili zajmuje nas tylko zjawisko jego zupełnego rozczarowania się do życia zwykłego i ten fakt, że nawet dla człowieka tak silnego i znajdującego się w pełni władz umysłowych, jak Tołstoj, cały szereg zwykłych wartości życiowych może stać się jakimś upiornym urągowiskiem.

Gdy w kim rozczarowanie posunęło się aż tak daleko, *restitutio ad integrum* rzadko kiedy może mieć miejsce. Człowiek taki zakosztował już owocu zakazanego i rajskie szczęście nigdy już doń nie powraca. A późniejsze szczęście — jeśli w ogóle przychodzi, często bowiem w formie wyraźnej nie przychodzi już wcale, jakkolwiek bywa także w formie bardzo ostrej — nie jest prostą nieznajomością zła, lecz czymś dużo bardziej złożonym: to nowe szczęście zawiera w sobie zło jako jeden ze składowych swych pierwiastków i zło nie jest tu już przeszkodą nieprzebytą ani czymś przerażającym, ponieważ nadprzyrodzone dobro wchłonęło je w siebie. Zachodzi tu sprawa zbawienia, a nie tylko powrotu do zdrowia naturalnego; i chory po wyratowaniu się jest przekonany, że wyratował się przez coś, co wydaje mu się narodzinami powtórnymi; posiada on teraz głębszy rodzaj świadomego bytowania niż ten, w którym żył poprzednio.

Nieco odmienny, przechowany w literaturze, typ melancholii religijnej znajdujemy w autobiografii Johna Bunyana. Troski Tołstoja posiadały szeroko przedmiotowy charakter — niepokoił go cel i znaczenie życia w ogóle; natomiast biedny Bunyan niepokoił się o siebie samego. Był to typowy przypadek usposobienia psychopatycznego o chorobliwie wrażliwym sumieniu, osaczonego wątpliwościami, strachami i natrętnymi ideami; była to ofiara automatyzmu słownego, zarówno

* Tamże, str. 42.

w kierunku duchowym, jak zmysłowym. Najzwyklejszymi bodźcami bywały dla niego potępiające lub przychylne wersety z „Pisma świętego", które jawiły mu się jakby głosy w półomamach, czepiały się jego umysłu i ciskały nim niby piłką pomiędzy sobą. Dodajmy do tego straszną melancholię, samowzgardę i zrozpaczenie.

„Nie — myślałem — teraz staję się coraz gorszy, bardziej oddalony od nawrócenia się, niż byłem kiedykolwiek. Jeśliby nawet w tej chwili zagrożono mi spaleniem na stosie, nie mógłbym uwierzyć, że Chrystus umiłował mnie; niestety, nie mogłem ani słyszeć go, ani widzieć, ani wyczuć, ani zakosztować której bądź z jego rzeczy. Czasami próbowałem o stanie swoim opowiadać mężom bożym, a ci żałowali mnie i mówili o boskich obietnicach, radząc zdać się na nie; było to jednak tak, jakby kazali mi dosięgnąć ręką słońca. A wszystko to działo się wówczas, gdym najtroskliwiej unikał wszelkiego grzechu; nie śmiałem ruszyć niczyjego patyczka ani szpilki, ani źdźbła słomy, bo każde dotknięcie urażało moje zbolałe sumienie. Nie wiedziałem, jak mam wymawiać słowa, aby źle ich nie użyć. O jakżeż ostrożnie wtedy stąpałem, pracowałem i odzywałem się! Zdawało mi się, że Bóg, Chrystus i Duch Święty, i wszystko, co jest dobre, porzuciło mnie na jakimś trzęsawisku, drżącym za każdym moim poruszeniem.

Największym moim nieszczęściem i zmartwieniem była zmaza wewnętrzna. Z tego powodu wydawałem się sam sobie czymś bardziej odrażającym niż ropucha i sądziłem, że nie inny jestem w oczach boskich. Zdawało mi się, że grzech i zepsucie trysnęłyby z mojego serca jak woda ze źródła. Chętnie pomieniałbym się na serca z kim bądź. Sądziłem, że tylko diabeł mógłby równać się ze mną w wewnętrznym zepsuciu i zmazaniu duchowym. Na pewno opuścił mnie Bóg — mówiłem sobie. A stan taki trwał długo, lata całe bez przerwy.

Nierad byłem, że Bóg stworzył mnie człowiekiem. Zazdrościłem zwierzętom, ptakom, rybom itd., że nie posiadały zdolności grzeszenia, że nie były narażone na gniew boży i nie skazane na ogień piekielny po śmierci. Ucieszyłbym się, gdybym się znalazł w ich warunkach. Zazdrośnie patrzałem na psa albo ropuchę; a nawet chętnie zająłbym miejsce psa lub konia, ponieważ wiedziałem, że nie mają duszy, która, jak moja, skazana byłaby na dźwiganie brzemienia piekła i grzechu. O! stokroć gorzej było jeszcze; bo chociaż wiedziałem o tym wszystkim, czułem to i pogruchotany tym byłem, przecie w duszy mojej nie mogłem znaleźć chęci wyzwolenia się i brak tej chęci jeszcze powiększał moje cierpienia. Bywałem niekiedy okropnie twardego serca. Gdybym był dawał tysiąc funtów za jedną łzę, nie wylałbym ani jednej; niekiedy nawet nie miałem najmniejszej chęci wylania ani jednej. Sam sobie byłem ciężarem i straszydłem; nigdy przedtem nie rozumiałem tak dobrze, jak teraz, co znaczy być znużonym życiem i lękać się śmierci. Jakżeż często zostałbym czymkolwiek, byleby tylko nie sobą samym. Czym bądź, byleby nie człowiekiem! i w jakich bądź warunkach, byleby nie w mych własnych!" *.

Biedny chory Bunyan, podobnie jak Tołstoj, znowu ujrzał światło; lecz tę część jego dziejów musimy odłożyć do innego rozdziału. Odłożymy tam również dokończenie dziejów Henryka Alline, gorliwego misjonarza ewangelickiego, nawracającego sto lat temu Nową Szkocję, który w następujący sposób opisuje zenit swej melancholii religijnej, będącej początkiem całego jego doświadczenia religijnego. Jest to typ nie pozbawiony podobieństwa do Bunyana.

„Wszystko, com widział, było mi przykrym brzemieniem. Zdawało mi się, że ziemia przeklęta jest z mego powodu: drzewa, rośliny, skały, pagórki i doliny — wszystko zdawało się smucić i jęczeć pod ciężarem przekleństwa i wszystko wokół mnie zmawiało się na moją zgubę. Moje grzechy jakby leżały na wierzchu otwarte; sądziłem więc, że znają je wszyscy dookoła mnie i nieraz gotów byłbym przyznać się do wielu rzeczy, o których nie wątpiłem, że są im wiadome. Czasami nawet zdawało mi się, że każdy palcem mnie wytyka, jako najgorszego nędznika. Żywiłem wówczas tak głębokie poczucie znikomości i pustki wszystkich rzeczy ziemskich, że cały świat ani nawet cały system stworzenia nie mógłby uszczęśliwić mię. Gdym się budził rano, pierwszą moją myślą było: o! ja nieszczęśliwy! cóż pocznę? dokądże pójdę? Kiedy zaś kładłem się spać, przychodziło mi na myśl, że może znajdę się w piekle, zanim słońce wzejdzie. Niejednokrotnie z zazdrością spoglądałem na zwierzęta, pragnąc z głębi serca, abym znalazł się na ich miejscu i nie miał duszy do stracenia; a kiedym widział nad głową ptaki latające, nieraz przychodziło mi na myśl: o! gdybym tak mógł ulecieć od swojej grozy i swojej boleści. O! jakże szczęśliwy czułbym się na ich miejscu!" ** .

Zazdroszczenie spokojnym zwierzętom zdaje się być dość rozpowszechnionym znamieniem tego rodzaju smętku.

* John Bunyan, „Grace Abounding to the Chief of Sinners". — W powyższej cytacie połączono ustępy rozproszone.

** „The Life and Journal of the Rev. Mr. Henry Alline", Boston 1806, pp. 25, 26.

Najgorszym rodzajem melancholii jest melancholia w formie strachu panicznego. Poniżej dajemy doskonały przykład pochodzący ze zbiorów własnych autora. Oryginał pisany był po francusku. Widać wyraźnie, że jest to rzecz pisana w nienormalnym stanie nerwowym; jednocześnie jednak przypadek ten zaleca się nadzwyczajną prostotą.

„Ogarnął mnie pesymizm filozoficzny i osłabiało najzupełniejsze zniechęcenie. Pewnego wieczora o zmroku wszedłem po coś do szatni. I nagle, bez żadnego wstępu, chwycił mnie okropny strach, który zdawał się wyłaniać z ciemności: bałem się mego własnego przeznaczenia. Jednocześnie stanął mi w myślach obraz nieszczęsnego epileptyka, którego widziałem w jednym zakładzie. Był to młody człowiek o czarnych włosach, zielonkawej cerze, zupełny idiota. Przez cały dzień siedział skurczony na wąziutkiej ławce pod ścianą, z kolanami pod brodą, cały okryty grubą, zgrzebną koszulą, będącą jedynym jego odzieniem. Wyglądał jak sfinks egipski lub mumia peruwiańska; oprócz czarnych oczu nic się w nim nie ruszało, nic nie miał ludzkiego w sobie. Ten obraz złączył się — że tak powiem — z moim przestrachem. «Ta przerażająca postać — to ja» — oto uczucie, które mnie zdławiło. To byłem ja, jeśli nie w doraźnej rzeczywistości, to jako możliwość. Gdy dla mnie wydzwoni godzina, jak wydzwoniła dla niego, wówczas nic z tego, co posiadam, nie może obronić mnie przed takim losem. Bałem się go okropnie i zdawałem sobie sprawę, że różnica pomiędzy nim a mną może zniknąć w jednej chwili! Jak gdyby coś stałego nagle rozpłynęło się we mnie i jakbym stał się jakąś drżącą galaretą. Od tej chwili cały wszechświat do cna przemienił się w moich oczach. Codziennie rano, bez wyjątku, budziłem się z okropnym wrażeniem strachu, który jakby był umiejscowiony w jamie brzusznej; i jednocześnie z jakimś dziwnym uczuciem niepewności życia, której przedtem ani potem nigdy nie doznawałem *. Było to jakby objawienie. Pomimo że wrażenia te przeminęły, pozostało we mnie na zawsze jakieś szczególne spółczucie dla tych wszystkich, którzy doznają wrażeń chorobliwych. Moje strachy powoli zniknęły, lecz w ciągu całych miesięcy nie mogłem sam wyjść

* Porównajmy z tym następujące słowa Bunyana: „Wówczas rażony byłem takim strachem i wpadłem w takie drżenie, że niekiedy dniami całymi czułem, jak moje ciało i umysł wstrząsały się i dygotały w poczuciu strasznego sądu bożego, sądu, który spadnie na wszystkich, co dopuścili się tego najstraszniejszego i nieprzebaczalnego grzechu. Czułem także z powodu tego strachu taki ucisk i gorąco w dołku, że — szczególnie chwilami — zdawało mi się, jakby mój mostek miał się rozpaść... Tak giąłem się, chwiałem i drżałem pod leżącym na mnie brzemieniem, a brzemię to tak mnie przygniatało, że nie mogłem ani stać, ani chodzić, ani położyć się, ani znaleźć spokoju".

w noc ciemną. W ogóle obawiałem się samotności. Przypominam sobie, żem zapytywał sam siebie, co robią inni ludzie, aby móc żyć, i jak ja sam mogłem był żyć, nie myśląc o tej otchłani niepewności, która wszędzie otwiera się pod nogami. Moja matka na przykład, osoba bardzo wesołego usposobienia, wydawała mi się jakimś żywym paradoksem. Rozumie się, nie niepokoiłem jej opowiadaniem o swoim stanie duchowym. Zawszem myślał, że moja melancholia miała znaczenie religijne".

Na zapytanie zwrócone do tego korespondenta, co znaczą ostatnie słowa, otrzymano odpowiedź następującą:

„To znaczy, że mój strach był tak zachłanny i tak silny, że gdybym nie był się chwycił orzeczeń biblijnych, takich jak np. «Bóg — moja ucieczka», «Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i jesteście obciążeni», «Jam jest zmartwychwstanie i żywot» — itp., to na pewno byłbym był zwariował" *.

Nie potrzeba nam więcej przykładów. Przejrzane wypadki wystarczą. Pierwszy z nich mówi nam o marności rzeczy śmiertelnych; drugi o poczuciu grzechu i ostatni wreszcie — opisuje obawę wobec wszechświata. Wspólne zaś wszystkim trzem jest to, że wrodzony ludzki optymizm i samozadowolenie spada w nich do prochu ziemnego.

W żadnym z tych wypadków nie było choroby umysłowej ani złudzeń co do otaczającej rzeczywistości. Gdybyśmy byli zabrali się do studiowania melancholii jako stanu rzeczywiście chorobowego, z jej omamami zmysłowymi i urojeniami, napotkalibyśmy dużo gorsze wypadki; byłaby tam rozpacz bezwzględna i zupełna — cały wszechświat obwijający się wokół chorego całunem przemożnego strachu, nie zostawiając mu ani drogi wyjścia, ani żadnej nadziei na przyszłość. Nie jest to pojęcie zła lub intelektualne odczuwanie go, lecz raczej jakieś ohydne, krew w żyłach ścinające i bicie serca wstrzymujące odczucie jego bezpośrednio bliskiej obecności, która uniemożliwia współczesne istnienie jakich bądź innych pojęć lub uczuć. Jakżeż bezsilny wobec takiego wołania o pomoc wydaje się nasz zwykły wydelikacony optymizm i wszystkie nasze umy-

* Inny przykład podobnie gwałtownego strachu znaleźć można: *Henry James*, „Society the Redeemend Form of Man", Boston 1879, p. 43.

słowe czy moralne pociechy. I oto dotykamy rzeczywistego jądra zagadnienia religijnego: Na pomoc! na pomoc! Ostatecznego zbawienia nie przyniesie takiej ofierze prorok, którego słowa będą dźwięczały jak zwykła rzeczywistość. Skuteczne wyzwolenie musi tu przyjść w tak mocnej formie, jak mocny był jęk. I może dlatego właśnie nigdy nie zginą religie oparte na zmartwychwstaniach, orgiach, na krwawych i nadprzyrodzonych czynnościach, istnieją bowiem ludzie zanadto ich potrzebujący.

Możemy teraz łacno przekonać się, jak głębokie przeciwieństwo wyrasta samorzutnie pomiędzy zdrowomyślnym życiem z jednej strony i tą teorią życiową — z drugiej, która uważa doświadczenia zła za coś zasadniczego w życiu. W tym ostatnim przypadku na drodze życia chorobliwego — że je tak nazwiemy — czysta i prosta zdrowomyślność wydaje się czymś krańcowo zaślepionym i płytkim. A z drugiej strony — dla zdrowomyślnego dusza chora jest czymś niemęskim i anormalnym. Te dzieci gniewu i żebraki powtórnych narodzin, grzebiące się po zakamarkach zamiast żyć w świetle, wijące i imaginujące sobie strachy i zajmujące się każdą niezdrową nędzą, mają w sobie coś sprośnie nieprzystojnego. Jeśliby nietolerancja religijna, wieszanie i palenie znowu powróciły na porządek dzienny, można być pewnym, że — bez względu na to, co było dawniej — zdrowomyślni okazaliby się mniej wyrozumiałymi od swoich przeciwników.

Cóż powiemy o tym sporze, my, wciąż stojący na stanowisku bezstronnego obserwatora? Podług mnie przyznać będziemy musieli, że umysł tzw. chorobliwy obejmuje większą skalę doświadczenia, że jego pogląd góruje nad zdrowomyślnością. Metoda odwracania ludzkiej uwagi od zła i zwyczaj życia po prostu w świetle jest doskonała póty, póki spełnia swoje zadanie. A może ona być stosowana przez bardzo wielu ludzi i na ogół zastosowanie ma bardziej powszechne, niż zwykle nam się wydaje. Póki działa skutecznie, nie możemy jej nic zarzucić, jako rozwiązaniu religijnemu. Bezsilnie łamie

się jednak w chwili pojawienia się melancholii; i jeśliby nawet kto osobiście zupełnie wolny był od melancholii, przyznać musi, że zdrowomyślność, jako doktryna filozoficzna, jest czymś niedorównanym, ponieważ wypadki zła, których nie chce ona przyznać, stanowią jeden z zasadniczych składników rzeczywistości. Być może wreszcie, że te właśnie wypadki są najlepszym kluczem do zrozumienia życia i może tylko one otwierają nasze oczy na głębsze poziomy prawdy.

Życie normalne zawiera chwile równie złe, jak te, które wypełniają dni chorych melancholików, chwile, kiedy przychodzi kolej na zło podstawowe, które wyłazi ze swych kryjówek i mocno obejmuje władanie. Okropne wizje obłąkanych oparte są wszystkie na wypadkach powszednich. Nasza cywilizacja stoi na rzeźni i każde istnienie indywidualne gaśnie, rzucając w pustkę rozpaczliwy krzyk o pomoc. Jeśli nie przystajecie na to, zaczekajcie maluczko, a wnet sami się tam znajdziecie! Trudno nam dzisiaj wyobrazić sobie istnienie kopalnych płazów mięsożernych; wydają nam się tylko jakimiś okazami muzealnymi. A przecie każdy ząb w tych muzealnych szczękach codziennie, przez długi szereg lat dotykał miotającego się w rozpaczliwej walce ciała żywej ofiary. Przerażenia równie straszne dla tych, którzy ich doznają, jeno nieco drobniejsze w przestrzennych rozmiarach, wypełniają świat powszedni wokół nas. Tutaj, w naszym własnym domu lub ogrodzie szatański kot zabawia się śmiertelnie dyszącą myszą lub trzyma w zębach ciepłego ptaszka, rozpaczliwie trzepocącego skrzydłami. Krokodyle, grzechotniki i węże dusiciele są dzisiaj równie pełne życia, jak my sami; każda minuta powolnie ciągnącego się dnia wypełniona jest ich odrażającym istnieniem; i wszędzie, gdzie tylko te lub inne dzikie zwierzęta chwytają swą żywą zdobycz, tam naturalnie powstaje ten sam strach śmiertelny, którego doznają melancholicy *.

* Oto przykład: „Było około godziny jedenastej wieczorem... pomimo to wciąż jeszcze szedłem wraz z mymi ludźmi... Raptem z lewej strony posłyszeliśmy trzask pomiędzy krzakami; wszyscyśmy się przestraszyli, a jednocześnie z gęstwi-

Być może, że religijne pogodzenie się absolutnie ze wszystkim nie da się przeprowadzić. Pewne rodzaje zła służą wprawdzie wyższym formom dobra, możliwe jest jednak, że istnieje takie zło, które nie daje się włączyć w żaden system dobra i do którego jedynym praktycznym stosunkiem jest tylko milczące poddanie się lub zgoła niebranie go pod uwagę. Do tego zagadnienia powrócimy jeszcze. Tymczasem zaś, jak to wynika z naszej metody i programu, musimy zrobić filozoficzne przypuszczenie, że wypadki zła — będące równie zasadniczymi składnikami świata, jak wypadki dobra — posiadają jakieś dające się zrozumieć znaczenie; a także że systematyczna zdrowomyślność, odmawiająca jakiej bądź uwagi smutkowi, cierpieniu i śmierci, jest formalnie mniej pełna niż ten system, który działaniem swoim przynajmniej usiłuje objąć te składniki.

Za najpełniejsze więc religie uznamy te, w których pierwiastki pesymistyczne najlepiej zostały rozwinięte. Najbardziej znane są tu buddyzm i chrystianizm. Są to w samym założeniu swoim religie wyzwolenia: człowiek musi umrzeć dla życia złudnego, zanim będzie mógł narodzić się dla prawdziwego.

W następnym rozdziale zajmiemy się niektórymi psychologicznymi warunkami powtórnych narodzin. Na szczęście odtąd będziemy mieli do czynienia z przyjemniejszymi przedmiotami — niż te, którymi zajmowaliśmy się ostatnio.

---

ny wyskoczył tygrys; rzucił się na człowieka postępującego na przedzie i uniósł go w jednym mgnieniu oka. Skok zwierzęcia, trzask kości ofiary w jego paszczy i jej ostatni krzyk rozpaczy: «O! Hej!» — mimo woli przez nas powtórzony, wszystko to nie trwało dłużej niż trzy sekundy; co potem zaszło, nic nie wiem, aż do chwili, kiedym spostrzegł, że ja sam i wszyscy moi towarzysze leżymy na ziemi, jakby gotowi do pożarcia dla naszego wroga, władcy lasów. Nie umiałbym opisać tego przerażenia, którego doznaliśmy w tej okropnej chwili. Nasze członki zesztywniały, mowęśmy stracili, serca biły nam gwałtownie i z ust wychodził tylko jakiś szept tego samego «O! Hej!» W takim stanie cofaliśmy się czas jakiś na czworakach, a później jęliśmy przez pół godziny biec z szybkością koni arabskich — aż szczęśliwie znaleźliśmy się w małej wiosce... Potem wszyscy dostaliśmy febry i drżenia wewnętrznego i w tym pożałowania godnym stanie pozostawaliśmy aż do rana".

(„Autobiography of Lutfullah, a Mohammedan Gentleman", Leipzig 1857, p. 112).

WYKŁAD VIII

JAŹŃ ROZSZCZEPIONA I SPRAWA JEJ ZCALENIA

Wykład poprzedni nazwać by można wprost bolesnym, tyle w nim mówiliśmy o źle nieuniknionym, świat nasz nurtującym. Doszliśmy tam do dwóch sprzecznych nawzajem poglądów na życie. Z jednej strony widzieliśmy człowieka zdrowomyślnego, a z drugiej — duszę chorą: zdrowomyślny — to człowiek szczęśliwy od pierwszego urodzenia; dusza chora zaś musi dopiero narodzić się powtórnie, aby dostąpić szczęścia. Otrzymujemy tu dwa różne ujęcia wszechświata doświadczalnego. Religia ludzi raz urodzonych przedstawia się jakby prostolinijny lub na jednym tylko poziomie odbywający się interes handlowy; rachunki są tu jasne, wszystkie działy rzeczywiście mają tę wartość, którą mieć się zdają, a suma algebraiczna plusów i minusów przedstawia prawdziwą wartość całości. Szczęśliwość i pokój religijny polega tu na życiu po dodatniej stronie rachunku. I przeciwnie, w religii podwójnie urodzonych cały świat wygląda niby interes tajemnicy, na dwóch poziomach przebiegający. Pokoju nie można tu osiągnąć przez proste dodanie plusów życiowych i wyłączenie minusów. Dobro przyrodzone nie tylko jest niewystarczalne i znikome, lecz nadto w samej istocie swojej kryje kłamstwo. Niszczy je śmierć i inni wcześniejsi nieprzyjaciele; w rachunku ostatecznym nie otrzymujemy zeń nic i nigdy nie może ono być przedmiotem kultu stałego. Jest ono raczej zawadą na drodze ku dobru rzeczywistemu i pogardliwe wyrzeczenie się go uważać można za krok pierwszy ku prawdzie. Istnieją dwa

rodzaje życia — przyrodzone i duchowe, musimy utracić pierwsze, zanim wejdziemy w drugie. Stanowisko krańcowe obu tych kierunków — czysty naturalizm i czysty salutyzm — przeciwstawiają się sobie bardzo mocno. Chociaż tutaj, jak w wielu innych klasyfikacjach pobieżnych, wypadki krańcowe są poniekąd abstrakcjami i żywi, najczęściej spotykani ludzie — to wszystko odmiany pośrednie lub mieszańcy. Nie przesłania nam to jednak różnicy i zdajemy sobie sprawę z całej pogardy, którą żywi np. metodysta dla człowieka zdrowomyślnego, spokojnie zapatrzonego w jasne niebo; nietrudno nam także stanąć na stanowisku zdrowomyślnym i uświadomić sobie panującą tu odrazę do chorobliwego subiektywizmu metodysty, który — według słów własnych — umiera, aby żyć, i za prawdę Bożą głosi paradoks odwracający naturalny wygląd rzeczy *.

Podstawa psychologiczna charakteru podwójnie urodzonego zdaje się leżeć w jakiejś wrodzonej rozbieżności czy różnorodności wewnętrznej. Człowiek taki posiada jakby niezupełnie zjednoczony ustrój moralny i umysłowy.

„*Homo duplex*! *Homo duplex*! — woła Alfons Daudet. — Własną dwoistość po raz pierwszy spostrzegłem przy śmierci brata Henryka, kiedy ojciec krzyczał tak dramatycznie: *Umarł*! *Umarł*! Wówczas moje ja pierwsze płakało, a drugie myślało: «Jaki doskonały krzyk! W teatrze wrażenie byłoby ogromne!» — Miałem wtedy lat czternaście.

Nieraz myślałem o tej dwoistości okropnej. Jakże straszliwe jest to drugie ja, które siedzi spokojnie, gdy pierwsze działa, żyje, cierpi i krząta się po życiu. Tego drugiego ja nigdy nie udało mi się ani upić, ani uśpić, ani zmusić do płaczu.

Przed wzrokiem jego nic nie ujdzie. Siedzi przyczajone i wyśmiewa się" *.

Dzieła współczesne o psychologii charakteru niemało mają

* Np. „Nasza młodzież wzdryga się na takie zagadnienia teologiczne, jak grzech pierworodny, początek zła, przeznaczenie itp. Zagadnienia te nigdy nie legły jako przeszkoda praktyczna na drodze życia ludzkiego i jeśli kiedy bądź cieniem stanęły przed człowiekiem, to jedynie wówczas, gdy człowiek sam ich szukał z drogi swej zboczywszy. Zagadnienia te — to wyziewy szkodliwe, wysypki skórne i jęki duszy"... (*Emerson*, „Spiritual Laws").

* „Notes sur la Vie", p. 1.

do powiedzenia w tej sprawie *. Niektórzy ludzie rodzą się ze zrównoważonym i harmonijnym ustrojem wewnętrznym; ich pobudki zgodne są pomiędzy sobą i wola bez wstrząsów idzie za rozkazami umysłu; namiętności nie przekraczają pewnej granicy, a wyrzuty umiarkowane spełniają w życiu pożyteczną pracę hamulca. Inni posiadają wprost przeciwny ustrój duchowy, chociaż różnica od typu poprzedniego przebiegać może wszystkie stopnie pośrednie — począwszy od rozbieżności lekkiej, ledwo dostrzegalnej, aż do poważnej niezgody wewnętrznej, mogącej mieć następstwa bardzo przykre. Przykład rozbieżności najbardziej niewinnej znajduję w pamiętniku p. Annie Besant.

„Zawsze miałam w sobie najdziwniejszą mieszaninę siły i słabości i ciężko zapłaciłam za słabość. Będąc dzieckiem nieraz znosiłam całe męki wstydu, gdy spostrzegłam, że rozwiązało mi się sznurowadło u trzewika; wydawało mi się wówczas, że wszystkie oczy zwrócone są na nieszczęsny sznurek. Jako panna lękałam się ludzi obcych; wydawało mi się, że nikomu nie mogę się podobać i pełna byłam wdzięczności dla każdego, kto zwracał się do mnie uprzejmie. Jako młoda gospodyni domu obawiałam się swych służących i raczej pozostawiałam coś niedokładnie zrobionego, niż miałabym skarcić winowajcę. Kiedy wracałam do domu po rozprawach i dyskusjach publicznych, które prowadziłam nie bez powodzenia, nieraz wolałam obejść się bez czegoś potrzebnego, niż miałabym zadzwonić na służącego i kazać sobie przynieść rzecz pożądaną. Walcząc publicznie o drogą mi sprawę, jestem bardzo nieustępliwa, lecz wzdrygam się przed oporem w domu; jestem tchórzem w życiu prywatnym i dzielnym bojownikiem na polu publicznym. Jakże często musiałam mocować się sama ze sobą, aby odważyć się na zwrócenie uwagi komuś ze swych podwładnych; jakże często ja, mówczyni nieustraszona, cofałam się przed zganieniem dziewczynki lub chłopca, którzy zrobili coś złego. Nieraz wzdrygałam się i niby ślimak zamykałam się w skorupie z powodu jednego słowa lub spojrzenia niegrzecznego; gdy przeciwnie, na mównicy opozycja tylko podnieca moją wymowę" **.

* Np. F. Paulhan w swej książce „Les caractères" (1894) przeciwstawia nawzajem jako typy różne: z jednej strony zrównoważeni i zjednoczeni (les equilibrés et les unifiés), a z drugiej strony — niespokojni, swarliwi, niezgodni z sobą i rozproszeni (les inquiets, les contrariants, les incohérents et les emiettés).

** *Annie Besant*, „An autobiography", p. 82.

Niezgodność wewnętrzna nie przechodząca tego stopnia może być uznana za miłą słabostkę; poważniejsza jednak rozbieżność zdolna jest doprowadzić do następstw wprost groźnych dla szczęścia człowieka. Zdarzają się ludzie, których życie jest jednym szeregiem załamań, ludzie przez coraz to inny opanowywani kierunek. Duch w nich nieustannie walczy z ciałem, ich pożądania sprzeczne są jedne z drugimi; pobudki nieprzewidziane psują im plany najlepiej pomyślane. Życie takiego człowieka — to jeden długi dramat żalu za grzechy, to wysiłek nieustanny nad naprawieniem omyłek i złych uczynków.

Osobowość rozbieżną starano się wytłumaczyć jako wynik dziedziczności: niezgodne nawzajem charaktery przodków miały tu być przyczyną niezgodności dążeń w osobniku *. Wytłumaczenie to może być w pewnej mierze słuszne, wymaga jednak dalszego opracowania. Bez względu na przyczyny osobowości rozbieżnej krańcowe jej przykłady znajdujemy w usposobieniu psychopatycznym, o którym mówiłem na początku. Wszyscy pisarze opisujący to usposobienie kładą nacisk na rozbieżność wewnętrzną. Nieraz nawet rozbieżność jest jedynym kryterium diagnostycznym, na którego zasadzie przypisujemy danemu osobnikowi usposobienie psychopatyczne. Tak zwany *dégénéré supérieur* — to człowiek o wrażliwości wielostronnej, któremu trudniej niż komu innemu utrzymać ład w swym gospodarstwie duchowym, trudniej prowadzić pług życia po linii prostej — a to dlatego, że jego uczucia i pobudki są zbyt ostre, zbyt wyłączające się nawzajem. Myśli natrętne, pobudki nierozumne, gryzące wyrzuty sumienia, strachy i przeszkody wewnętrzne — oto co znamionuje wyraźnie zarysowane usposobienie psychopatyczne; a są to także znamiona osobowości rozbieżnej. Bunyana napastowały słowa: „Wyrzecz się Chrystusa za to, wyrzecz się Go za owo! Wyrzecz się Go! wyrzecz się Go!" Wyrażenia te setki razy przebiegały mu przez umysł; aż pewnego dnia, znużony nieustannym odpowiadaniem: „Nie chcę! nie chcę!" — powiedział odruchowo: „Dobrze! wyrzeknę się Go!" — i to poddanie się wrogowi wtrąciło go w rozpacz na cały rok. Żywoty świętych pełne są takich pokus bluźnierczych, przypisywanych zwykle bezpośredniemu działaniu Szatana. Zjawisko to łączy się z życiem, tzw. jaźni podświadomej, którą wkrótce zajmiemy się bliżej.

* *Smith Baker* — w czasop. „Journal of Nervous and Mental Diseanses", September 1893.

W nas wszystkich, bez względu na ustrój duchowy, normalny rozwój charakteru polega głównie na wzmacnianiu i jednoczeniu jaźni wewnętrznej; a jest to tym wyraźniejsze, im bardziej jesteśmy wrażliwi, im różnorodniejszym podlegamy pokusom i pełnię wyrazistości osiąga w usposobieniach niewątpliwie psychopatycznych. Początkowo uczucia wyższe i niższe, pobudki normalne i błędne, przewalają się w nas niemal chaotycznie; ostatecznie jednak muszą wytworzyć stały system czynności podporządkowanych jedne drugim. Okres podporządkowania i walki zwykle uznawany bywa za nieszczęśliwy. Jeśli człowiek ma sumienie drażliwe i jeśli żyje życiem religijnym, to ów stan przykry przybiera postać wyrzutów moralnych i skruchy, jawi się jako poczucie zła i własnej brzydoty wewnętrznej lub też jako niewłaściwy stosunek do Stwórcy i opiekuna naszego losu duchowego. Jest to owa melancholia religijna i „przeświadczenie o grzechu", które były tak ważnym czynnikiem w dziejach chrystianizmu protestanckiego. Wnętrze ludzkie jest polem bitwy dwóch śmiertelnie wrogich jaźni — jednej doczesnej i drugiej idealnej — jak Victor Hugo każe mówić swemu Mahometowi:

> „Je suis le champ vil des sublimes combats
> Tantôt l'homme d'en haut, et tantôt l'homme d'en bas;
> Et le mal dans ma bouche avec le bien alterne,
> Comme dans le désert le sable et la citerne".

Życie grzeszne i marzenie bezsilne. „Nie czynię dobrego, które chcę, ale złe, którego nie chcę, to czynię" *, powiada św. Paweł.

* Ad. Rom., VII — 19.

Samowzgarda, zrozpaczenie. Dzięki jakiejś sprawie tajemniczej musimy dziedziczyć brzemię niepojęte i siłom naszym urągające.

Św. Augustyn jest tu przykładem klasycznym. Wszyscy znamy jego życie: jego półpogańskie i półchrześcijańskie wychowanie w Kartaginie; przyjazd do Rzymu i do Mediolanu; przyjęcie manicheizmu i powstały na tym tle sceptycyzm — i wreszcie jego niezmordowane poszukiwanie prawdy i życia czystego; wiemy wreszcie, jak znużony walką dwóch dusz we własnej piersi i wstydzący się słabości swej woli wobec tylu znajomych, którzy zrzucili kajdany zmysłowości i oddali się czystemu życiu wyższemu, usłyszał głos w ogrodzie „*Sume, lege*" — weź i czytaj. Wówczas otworzył Biblię i przeczytał: „Chodźmy uczciwie jako we dnie, nie w biesiadach i pijaństwach, nie we wszeteczeństwach i rozpustach, nie w poswarkach ani w zadrości. Ale obleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa, a nie czyńcie starania o ciele ku wykonywaniu pożądliwości" *.

Ustęp ten był jakby szczególnie dla niego przeznaczony i raz na zawsze uspokoił w nim burzę wewnętrzną **. Św. Augustyn pozostawił nam genialnie skreślony obraz niepokojów duszy, spowodowanych przez jaźń rozszczepioną.

„Chęć zaś nowa, którą zacząłem czuć w sobie... nie była jeszcze dość silną do pokonania dawnej, przeciągiem czasu wzmocnionej. Tak więc dwie chęci moje, jedna dawna, druga nowa, tamta cielesna, ta duchowa, spór z sobą toczyły i takową niezgodą rozdzierały duszę moją. Tym sposobem doświadczyłem sam na sobie, com czytał: *jako ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciwko ciału* ***. Ja byłem w obu, lecz więcej *ja* w tym, co pochwalałem w sobie, aniżeli w tym, com

* Ad Rom., XIII — 13, 14.
** *Louis Gourdon* („Essai sur la Conversion de Saint Augustin", Paris, Fischbacher, 1900) wykazał na podstawie analizy tego, co Augustyn napisał bezpośrednio po nawróceniu (r. 386), że podane przezeń nawrócenie jest przedwczesne. Chwila przesilenia w ogrodzie oznacza rzeczywiście odwrócenie się od dawnego życia, ale nie ku chrystianizmowi, lecz ku neoplatońskiemu spirytualizmowi, który był dopiero połową drogi do chrystianizmu. Rzeczywisty chrystianizm zaś opanował Augustyna, jak się zdaje, dopiero w cztery lata później.
*** Gal., V — 17.

sobie przyganiał... Jednak nałóg z własnej mojej winy stał mi się do zwalczenia trudnym, bo chcąc przyszedłem tam, gdziem nie chciał. ...Do ziemi przykuty, broni za Ciebie podnieść nie chciałem i tak się lękałem być wolnym od wszelkich przeszkód, jak powinienem był lękać się być zajęty nimi.

Myśli moje skierowane ku Tobie podobne były usiłowaniom człowieka chcącego się ze snu ocucić, lecz którego chęć spania pokonywa. A jako nikt nie chciałby spać ciągle i, wedle zdania każdego zdrowo myślącego, lepiej jest czuwać, niżeli spać, człowiek jednak mocno rozmarzony ociąga się z przebudzeniem i im niechętniej urokowi snu się poddaje, tym on go silniej ogarnia. Podobnie i ja, lubo pewny byłem, że lepiej się całkiem oddać Twej miłości, aniżeli ulegać własnej żądzy, tamto jednak podobało mi się, ale nie zwyciężało, to ostatnie podobało się i krępowało mnie. Nie mogłem Ci nic odpowiedzieć, kiedyś wołał na mnie: *Ocuć się, który śpisz...* * — mogłem zaledwo przerywanymi słowy, jakby przez sen, wymówić: «Zaraz, oto zaraz, jeszcze chwilę tylko». Lecz zaraz i zaraz nie miały końca, a chwila trwała i trwała... Lękałem się, żebyś mnie prędko nie wysłuchał, żebyś nie uleczył mnie z żądzy lubieżnej, której wolałem raczej zadośćuczynić, niżeli ją wykorzenić... Jakichże wyrzutów sobie nie czyniłem? jakimi dręczącymi myślami nie smagałem duszy mojej, że się opierała iść ku Tobie? Nie miała już żadnej wymówki, opierała się jednak. Powtarzałem sam sobie: «Oto natychmiast, natychmiast je zerwę». Powtarzałem te słowa, doprowadzałem prawie do skutku, wszakże niezupełnie; jednak nie popadałem w stan dawny, ale z bliska stałem i oddychałem wolniej. I znowu podwajałem usiłowania i zbliżałem się coraz bardziej i dosięgałem prawie celu, alem nie stawał u niego, bom wahał się umrzeć temu, co jest prawdziwą śmiercią, a żyć temu, co jest życiem prawdziwym, i więcej miało mocy nade mną zło wkorzenione niżeli dobro, z którym oswojony nie byłem" **.

Nie można by znaleźć dokładniejszego opisu woli rozszczepionej, kiedy to skłonnościom wyższym brak tej zdolności rozcinania ostatecznego, tej siły wybuchowej i płodnej w czyny, która doprowadza do przebicia skorupy, trwałego wejścia w życie i ujarzmienia skłonności niższych.

Inny dobry przykład woli rozszczepionej znajdujemy w pamiętniku Henryka Alline, głosiciela Ewangelii w Nowej Szko-

* Efez., V — 14.
** „Wyznania" (przekł. M. Bohusza Szyszki), Wilno 1882, ks. VIII, rozdz. V, VII, XI.

cji; o jego melancholii wspomniałem już w rozdziale poprzednim. Jak zaraz się przekonamy, grzechy tego młodzieńca zaledwie na miano grzechów zasługiwać by mogły, a jednak sprawiały mu wiele cierpienia, ponieważ sprzeciwiały się temu, co uznał on za swoje prawdziwe powołanie.

„Prowadziłem wówczas życie bardzo moralne, nie mogłem jednak znaleźć spokoju wewnętrznego. W tym samym czasie zjednałem sobie uznanie w towarzystwie młodzieży, która nic nie wiedziała o moich przeżyciach duchowych. To uznanie towarzyszy było jakby pułapką na moją duszę, wkrótce bowiem zacząłem podobać sobie w radościach cielesnych. Przed sobą samym usprawiedliwiałem się, że nie ma w nich grzechu, póki nie upijam się, nie klnę i nie bluźnię. Myślałem, że Bóg dozwala młodzieży nieco radości cielesnej, że daje im pewnego rodzaju rekreację — jak to nazywałem. Obowiązki swe zawszem spełniał pilnie i nie pozwoliłem sobie nigdy na pogrążenie się w grzechu jawnym. Wszystko było jak najlepiej, pókim był zdrowy i póki sprawy układały mi się pomyślnie; gdy jednak przyszły zmartwienia, gdy zawisła nade mną choroba i śmierć lub gdy nadchodziła burza z piorunami i grzmotami, moja religia nie wytrzymywała naporu i czułem, że brak mi czegoś. Żałowałem wówczas swego oddawania się przyjemnościom. A jednak gdy bieda minęła, znowu poddawałem się wpływom diabła i mego własnego złego serca, znowu działały na mnie namowy przyjaciół i własne upodobanie w towarzystwie młodzieży. Zło wracało. Stawałem się nieposkromiony i grubiański. Lecz i wówczas odmawiałem tajemnie modlitwy i czytywałem. Bóg nie chciał, abym poszedł na potępienie, i kroczył za mną zawsze, nawołując mnie przez sumienie i doprowadzając do tego, że w rozrywkach nie mogłem znaleźć zadowolenia całkowitego: nieraz pośród zabawy przychodziła do mnie tak pełna świadomość potępienia, że pragnąłem koniecznie znaleźć się poza towarzystwem. Wróciwszy do domu wielokrotnie obiecywałem sobie, że nigdy już nie wezmę udziału w tych zabawach, i godzinami całymi modliłem się o przebaczenie. Skoro jednak pokusa nadeszła, znowu poddawałem się jej. Dość mi było usłyszeć muzykę lub wypić szklankę wina, aby zbudować sobie rozumowanie, że w zabawie, ku której szedłem, nie było nic rozpustnego ani jawnie grzesznego. Wróciwszy potem od radości cielesnej, czułem się znowu bardzo grzesznym i nieraz, położywszy się do łóżka, godzinami całymi nie mogłem zamknąć oczu. Byłem wówczas jednym z najnieszczęśliwszych stworzeń na ziemi.

Niekiedy opuszczałem towarzystwo (powiedziawszy grajkowi, że jestem zmęczony) i chodziłem samotnie, płacząc i modląc się tak żarliwie, jakby serce miało mi pęknąć; błagałem Boga, aby nie odrzucał mnie i nie pogrążał w zatwardziałości serca. O, jakżeż bolesne godziny i noce spędzałem wówczas. Niekiedy smutkiem przywalony, o sercu gotowym poddać się lada chwila, spotykałem wesołe towarzystwo przyjaciół; wysilałem się wtedy, aby nic nie dać poznać po sobie i albo rozpoczynałem rozmowę swobodną z chłopcami czy dziewczętami, albo też proponowałem wspólne zaśpiewanie jakiejś wesołej piosenki. Jednocześnie jednak wolałbym być gdzieś na pustyni, niż bawić się tak i weselić razem z nimi. Powtarzało się to nieraz przez długie miesiące: znajdując się w towarzystwie musiałem być hipokrytą i udawać wesołość, gdy naprawdę pragnąłbym tylko pozbyć się ich wszystkich. Jakże nieszczęsnym śmiertelnikiem byłem wówczas! Gdziemkolwiek poszedł czy comkolwiek robił, wszędzie burza wewnętrzna szła za mną. A przecie przez szereg miesięcy wciąż nie przestawałem być wodzirejem zabaw — choć było to dla mnie jakby pracą przymusową i męczarnią prawdziwą. Ku wszystkiemu temu prowadził mnie diabeł i moje własne złe serce. Szedłem jak niewolnik — mówiąc sobie, że muszę wykonać to lub tamto, przenieść jedno lub drugie, iść tu czy tam. A wszystko w celu utrzymania się w uznaniu u towarzyszy. Jednocześnie możliwie najsumienniej spełniałem wszystkie obowiązki, jak najstaranniej roztrząsałem swe sumienie, pilnując każdej myśli i modląc się nieustannie. Wydawało mi się, że mój udział w towarzystwie cielesnym wolny jest od grzechu, ponieważ nie znajdowałem w tym żadnej przyjemności, ulegając jedynie pobudkom rozumowym.

Lecz poprzez wszystko, com robił lub mógł robić, sumienie jęczało we dnie i w nocy".

Obydwaj — św. Augustyn i Alline — wynurzyli się na spokojną powierzchnię ciszy i zjednoczenia. W przyszłości rozpatrzymy bliżej sprawę zjednoczenia.

Zjednoczenie to może odbywać się nagle albo stopniowo; sprawcami jego bywają nowe uczucia albo nowe siły czynne; sprowadzają je nowe poglądy umysłowe albo nowe doświadczenia, które oznaczymy nazwą „mistycznych". Bez względu na to, jaką drogą zjednoczenie przychodzi, zawsze przynosi ze sobą pewien szczególny rodzaj ulgi, która najwyraźniejsza jest wówczas, gdy przybiera postać religijną. Szczęście! szczęście! religia jest tylko jedną z dróg prowadzących do tego skarbu. Prowadzi łatwo, niezawodnie i skutecznie. Religia zdolna jest przemienić nędzę najokropniejszą w szczęśliwość najgłębszą i najmocniejszą.

Odnalezienie swej religii — to tylko jedna z dróg ku zjednoczeniu wewnętrznemu. Sprawa usunięcia niedomagań wewnętrznych i złagodzenia rozdźwięków — to ogólna sprawa psychologiczna, mogąca zachodzić na każdym materiale umysłowym i bynajmniej nie związana nierozerwalnie z formą religijną. Rozpatrując religijne typy odrodzeńców nie należy zapominać, że są to tylko odmiany gatunku zawierającego także typy zgoła odmienne. I tak np. odrodzić się można nie tylko ku religii, lecz także ku bezreligijności; odradzając się można wyzwolić się od wrażliwości sumienia i przejść ku wolności lub rozwiązłości. Odrodzenie bywa także spowodowane przez wtargnięcie w życie danego osobnika nowych pobudek i namiętności — jak np. miłość, ambicja, chciwość, mściwość lub patriotyzm. We wszystkich tych wypadkach zjawisko posiada tę samą formę psychologiczną: zawsze znajdujemy stałość i równowagę, przychodzące po okresie burzy, wysiłków i chwiejności. W wypadkach niereligijnych nowy człowiek również może rodzić się stopniowo lub nagle.

Filozof francuski Jouffroy pozostawił wymowny opis swego „kontrnawrócenia", jak Starbuck trafnie nazwał to przejście od prawowierności do niewiary. Jouffroy przez długi czas szarpany był przez wątpliwości; przełom ostateczny jednak umiejscawia on w pewnej nocy, kiedy jego niewiara utrwaliła się i kiedy, jako doraźne faktu tego następstwo, pozostała tęsknota po złudzeniach utraconych.

„Nie zapomnę nigdy tej nocy grudniowej — pisze Jouffroy — kiedy rozdarła się zasłona ukrywająca mą niewiarę przede mną samym. Wciąż jeszcze słyszę swe kroki w tym ciasnym i pustym pokoju, gdzie zazwyczaj do późna w noc chodziłem tam i z powrotem; widzę jeszcze ten księżyc przesłaniany chmurami, jak od czasu do czasu oświeca zimne szyby okienne. Godziny mijały niepostrzeżenie, a ja wciąż pilnie śledziłem myśl swoją, z warstwy na warstwę coraz niżej schodzącą w głąb mej świadomości. Złudzenia, które dotąd widok mi przesłaniały, znikały jedno za drugim i z każdą chwilą dokładniej widziałem w sobie.

Przerażony widokiem pustki, w której miałem się unosić, na próżno chwytałem się wierzeń ostatnich, niby rozbitek szczątków okrętu. Na próżno po raz ostatni rzucałem się ku własnemu dzieciństwu, ku rodzinie, ojczyźnie, ku wszystkiemu, co było mi święte. Wszystko na próżno — niepokonany prąd myśli był silniejszy i zmuszał mnie do porzucenia rodziców, rodziny, wspomnień i wierzeń. W miarę przybliżania się do celu badanie odbywało się coraz uporczywiej, coraz bezwzględniej i stanęło dopiero u kresu. Pojąłem wówczas, że nic we mnie całego nie zostało.

Była to chwila straszna. I kiedy nad ranem rzuciłem się wyczerpany na łóżko, wydało mi się, że moje dawne, tak radosne i wypełnione życie gaśnie, przede mną natomiast otwiera się jakieś inne, ponure i bezludne. W nowym tym życiu żyć odtąd będę samotnie, wtrącony tam przez myśl moją fatalną, której skłonny byłem złorzeczyć. Dni następne należały do najsmutniejszych w mym życiu" *.

* Jouffroy, „Nouveaux Mélanges Philosophiques", 2 éd., p. 83, 84.

Wypadek następujący zaczerpnięty jest ze zbioru rękopisów prof. Starbucka.

„Zdaje mi się, że w głębi serca zawsze byłam sceptyczna względem «Boga». Sceptycyzm rozwijał się we mnie od wczesnej młodości w postaci jakby prądu podziemnego, powstrzymywanego i zamaskowanego przez pierwiastki uczuciowe mego rozwoju religijnego. W szesnastym roku życia przyjęto mnie do kościoła i postawiono pytanie tradycyjne — czy kocham Boga. Odpowiedziałam «tak», czyli zgodnie ze zwyczajem i zgodnie z tym, czego ode mnie oczekiwano. Lecz raptem, z szybkością błyskawiczną, coś zawołało we mnie — «nie, nie kocham!» Przez długi czas potem prześladował mnie wstyd i wyrzuty sumienia; wydawało mi się, że nie kochając Boga jestem fałszywa i zła. Później dołączyło się do tego uczucie strachu, bałam się zemsty Boga, który może gdzieś istnieć i ukarać mnie w sposób straszny... Mając lat dziewiętnaście zachorowałam na zapalenie migdałów. Zanim jeszcze wyzdrowiałam zupełnie, usłyszałam opowiadanie, jak jakiś nikczemnik kopnięciem zrzucił swą żonę ze schodów i kopał ją potem tak długo, aż straciła przytomność. Mocno odczułam ohydę tego wypadku i raptem błysnęła mi myśl: «Cóż mogę mieć wspólnego z Bogiem, który pozwala na takie rzeczy!» Po tym przeżyciu przyszły całe miesiące obojętności względem dawnego mego Boga, połączonej z uczuciem jawnej niechęci i pewnego rodzaju dumnej nieufności ku niemu. Ciągle myślałam, że Bóg może istnieć; a w takim razie zapewne skaże mnie na potępienie, które zniosę. Obawę czułam bardzo słabą, a chęci przebłagania go ani odrobiny. Od czasu tego doświadczenia przykrego nie miałam z nim żadnych stosunków osobistych".

Inny wypadek świadczy, jak niewielki bodziec dodatkowy wystarcza nieraz do wtrącenia umysłu w nowy rodzaj równowagi, jeśli tylko sprawa wylęgania przygotowawczego posunęła się dość daleko. Jest to coś w rodzaju owej przysłowiowej kropli przelewającej kielich lub dotknięcia igłą roztworu nasyconego, w którym sól nagle zaczyna krystalizować.

Tołstoj pisze:

„S., rozumny i prawy człowiek, opowiadał mi, jak przestał wierzyć. Mając już lat 26, raz na noclegu podczas polowania starym, przyjętym w dzieciństwie zwyczajem ukląkł wieczorem do modlitwy. Starszy brat, bawiący z nim na polowaniu, leżał na sianie i patrzył na niego. Kiedy S. skończył modlitwę i zaczął się do snu układać, brat spytał go: «A ty wciąż jeszcze odmawiasz pacierz?»

I więcej do siebie nie mówili. Ale S. od tego dnia przestał odmawiać pacierz

W rozprawie Johna Fostera o „Zdecydowaniu w charakterze" znajdujemy ciekawy przykład nagłego nawrócenia się do skąpstwa.

„Pewien młody człowiek roztrwonił na rozpustę w ciągu dwóch czy trzech lat duże dziedzictwo. Pomagali mu w tym nieczni towarzysze, którzy nazywali się jego przyjaciółmi, lecz skoro środki jego wyczerpały się, jęli traktować go z pogardą. Nie mając ani grosza wyszedł raz z domu z zamiarem zakończenia życia. Chodząc bez celu zaszedł na szczyt wzgórza, skąd było widać wszystkie jego dawne posiadłości. Tutaj usiadł i wiele godzin przesiedział w zamyśleniu; wreszcie zerwał się szybko, ożywiony jakimś wzruszeniem gorącym i tryumfującym. Postanowił odzyskać wszystko, co był utracił. Od razu także ułożył sobie plan, do którego wykonania natychmiast przystąpił. Kroczył szybko, zdecydowany skorzystać z każdej okazji zarobienia nieco pieniędzy, choćby miała to być ilość jak najmniejsza; postanowił także nie wydać ani jednego zarobionego grosza na rzeczy niepotrzebne. Uwagę jego zwrócił na siebie stos węgli wyrzuconych na bruku przed domem. Zaofiarował się przenieść je lub wgarnąć, gdzie należało, i przyjęto go. Gdy za tę robotę otrzymał kilka pensów — przestrzegając postanowienia o oszczędności — poprosił o nieco jadła, którego mu nie odmówiono. Odszedłszy jął szukać innej, podobnej sposobności. Był tak wytrwały, że odkupił wszystko, co niegdyś posiadał, i umarł jako skąpiec zatwardziały rozporządzający 60 tysiącami funtów szterlingów" *.

Oto jeszcze jeden dokument opowiadający w sposób bardzo żywy o pewnym dość częstym rodzaju nawrócenia — jeśli nawróceniem nazwać można „odkochanie się" w przeciwstawieniu do zakochania się. Zakochanie się należy do nawróceń w tym znaczeniu, że długa sprawa przygotowawcza poprzedza tu zwykle nagłe przebudzenia się pod wrażeniem faktu dokonanego, kiedy nieszczęście stało się już nieodwołalnie. Spokojny ton tego opowiadania świadczy sam o jego szczerości.

---

i chodzić do kościoła. Słowa brata nie przekonały go, w duszy jego nie nastąpił żaden przełom, tylko zdanie owo, wypowiedziane przez brata, było pchnięciem palca w ścianę, która i tak własnym ciężarem chyliła się do upadku; zdanie to wskazało mu, że na miejscu wiary była już pustka i że wobec tego słowa wymawiane podczas modlitwy i znak krzyża stały się czynnością bezmyślną. Uznawszy tę bezmyślność umiał jej zaniechać".
(„Spowiedź Leona hr. Tołstoja", Warszawa 1907, str. 6—7).

* *John Foster*, „Essay on Decision of Character", List III (skrócony).

„Dwa lata temu przeszedłem przez doświadczenie bardzo przykre, które o mało nie pozbawiło mnie rozumu. Zakochałem się gwałtownie w dziewczynie młodej, ale wytrawnej kokietce. Gdy dzisiaj oglądam się na nią, nienawidzę jej i dziwię się, jak mogłem upaść tak nisko, aby poddać się jej wdziękom. A przecie dostałem był wprost gorączki i o niczym innym nie mogłem myśleć. Kiedy byłem sam, wyobrażałem sobie jej wdzięki i czas przeznaczony na pracę zużywałem na rozmyślanie o przyszłych naszych rozmowach, o tym, co powiem, gdy znowu się spotkamy. Była bardzo ładna, uprzejma, niezmiernie wesoła i ogromnie rada z mego uwielbienia. Nigdy nie chciała mi stanowczo odpowiedzieć — *tak* lub *nie*; a najdziwniejsze jest, że starając się o jej rękę, zawszem wiedział tajemnie, iż na żonę dla mnie nie nadawała się i że nigdy nie powie mi — tak. Jakkolwiek w ciągu roku swobodnie widywaliśmy się codziennie, wspólnie jadając w jednym pensjonacie, rozmowy bliższe prowadziliśmy zwykle tylko ukradkiem. Ta tajemniczość, zazdrość wobec innych jej wielbicieli i wreszcie sumienie wyrzucające mi mą słabość — wszystko to razem tak rozdrażniało mnie i pozbawiało snu, że uważałem się za bliskiego choroby. Rozumiałem teraz tych tak często pojawiających się w dziennikach młodych ludzi, którzy mordowali swe kochanki. Pomimo wszystko kochałem ją namiętnie i ona zasługiwała na to do pewnego stopnia.

Najdziwniejsze, że wszystko urwało się raptem i zupełnie niespodziewanie. Pewnego ranka szedłem do roboty, rozmyślając jak zwykle o niej i o mym nieszczęściu. Wtem jakby opanowała mnie jakaś potęga zewnętrzna, zawróciłem i pobiegłem do swego pokoju. Powyjmowałem wszystkie otrzymane od niej pamiątki — pasemka włosów, listy i fotominiatury na szkle. Włosy i listy spaliłem, a fotografie podeptałem, poddając się czemuś, co było jakby złością radosną, jakby zemstą czy karą. Nienawidziłem jej teraz i pogardzałem nią; sam zaś czułem się tak, jakby za jednym zamachem zdjęto ze mnie brzemię jakiejś choroby. To był koniec. W latach następnych nigdym już z nią nie rozmawiał ani nie pisałem do niej; nigdym też już nie myślał miłośnie o tej, która przez tyle miesięcy całkowicie wypełniała me serce. Rzeczywiście bodaj nienawidziłem samego jej wspomnienia. Dzisiaj wydaje mi się, że niepotrzebnie zbyt daleko poszedłem w tym kierunku. Bądź jak bądź od tego szczęśliwego poranku odzyskałem panowanie nad sobą i nigdy już nie wpadłem w taką pułapkę".

Wypadek powyższy wydaje mi się doskonałym przykładem dwóch różnych poziomów osobowości — niezgodnych w swych rozkazach nawzajem, lecz tak zrównoważonych obustronnie, że przez długi czas napełniają życie rozdźwiękiem i przy-

K. Sn.

krością. Wreszcie — nie stopniowo, lecz nagle — w przesileniu niespodziewanym, równowaga niestała zostaje naruszona. A zdarza się to tak dalece bez jakiego bądź przygotowania, że — jak powiada sam autor — ma się wrażenie „opanowania przez potęgę zewnętrzną" *. Powróćmy teraz do szczególnie ważnego dla nas wypadku nawrócenia religijnego. Oto jeden z możliwie najprostszych typów zdrowomyślnego nawrócenia do religii systematycznej. Człowiek ten już od urodzenia musiał należeć do grupy zdrowomyślnej. Widzimy tu, że gdy owoc jest dojrzały, dość jest dotknąć go, aby upadł.

Horacy Fletcher w swej książeczce zatytułowanej „Menticulture" przytacza następujący epizod z własnego życia. Gdy rozmawiał z jednym z przyjaciół o wysokim stopniu panowania nad sobą, osiąganym przez Japończyków dzięki stosowaniu metod buddyjskich, jego towarzysz tak rzecz zakończył:

„«Przede wszystkim należy wyzwolić się od gniewu i trosk». «Czy to możliwe?» — zapytałem. «Owszem — odpowiedział — skoro możliwe jest dla Japończyków, czemuż by dla nas miało być niemożliwe».

Wracając do domu nie mogłem myśleć o niczym innym, tylko powtarzałem wyraz «wyzwolić się», «wyzwolić się». Myśl ta najwidoczniej trwała także podczas snu, ponieważ obudziwszy się, ją przede wszystkim znalazłem w świadomości, jeno połączoną z objawieniem formułującym się w takim rozumowaniu: «Jeśli można wyzwolić się od gniewu i trosk, to po cóż w ogóle je mieć?» Poczułem całą wagę tego argumentu i przyjąłem rozumowanie. Byłem jak dziecko, które zrobiło odkrycie, że może chodzić, i odtąd przestaje się czołgać.

Od chwili, gdym uświadomił sobie, że troski i gniew to tylko dające się usunąć wyrzuty skórne — zniknęły one. Niby cudowne zaklęcie zmiotło je odkrycie ich słabości. Od tego czasu życie nabrało w mych oczach zupełnie innego wyglądu.

* W swej psychologii religii podaje prof. Starbuck na str. 141 wypadek podobny w kierunku przeciwnym — nienawiści zamieniającej się w miłość. Porównać także warto ciekawe wypadki na str. 137—144 nagłej przemiany zwyczajów i charakteru w kierunku bezreligijnym. Zdaje się, że ma on zupełną słuszność, gdy te zmiany nagłe przypisuje specjalnym sprawom mózgowym, rozwijającym się niepostrzeżenie aż do chwili, kiedy staną się zdolne do odegrania roli decydującej, wówczas odbywa się ich wtargnięcie do życia świadomego. Gdy będziemy mówili o „nawróceniach" nagłych, bardzo często odwołamy się do tej hipotezy.

Jakkolwiek od owej chwili pożądanie wyzwolenia się od tych uczuć osłabiających i sama możliwość tego wyzwolenia stały się dla mnie rzeczywistością, przecie upłynęło jeszcze parę miesięcy, zanim mogłem czuć się zupełnie pewnym w tej nowej pozycji. Skoro jednak sposobności do gniewu i niepokojów przychodziły jedne za drugimi, a ja wciąż niezdolny byłem do choćby najsłabszego podlegania im, przestałem się ich bać i unikać. Jednocześnie wprost zdziwiony byłem wzmożeniem się swej energii i siły umysłowej; miałem mocną postawę we wszystkich sytuacjach życiowych, skłonny byłem do miłowania wszystkiego, do oddawania wszystkiemu sprawiedliwości.

Zdarzyło się tak, że po owym poranku przejechałem kolejami żelaznymi z górą dziesięć tysięcy kilometrów. Spotykałem tych samych służących i konduktorów w wagonach, szwajcarów hotelowych, roznosicieli dzienników i książek, dorożkarzy i innych ludzi, którzy byli dla mnie zawsze powodem do gniewu, i nie przypominam sobie, abym choćby w najmniejszym stopniu był niegrzeczny dla kogo bądź z nich. Cały świat od razu stał się dobry dla mnie. Było to tak, jakbym stał się wrażliwy wyłącznie na promienie dobra.

Mógłbym przytoczyć bardzo wiele doświadczeń, stwierdzających głęboką przemianę mego umysłu, ale jedno takie wystarczy. Bez najmniejszego uczucia gniewu lub zniecierpliwienia stałem na dworcu, patrząc na odchodzący beze mnie pociąg, którym miałem pojechać w celu załatwienia interesów i zabawienia się — musiałem zaś zostać, ponieważ bagaże moje nie nadeszły w czasie właściwym. Obarczony mymi pakunkami odźwierny hotelowy wbiegł zdyszany na stację właśnie w chwili, gdy pociąg niknął mi z oczu. Zobaczywszy mnie, przybrał wyraz twarzy człowieka przygotowanego, że gniewać się nań będę, i zaczął opowiadać, jak tłum tak ścisnął go na ulicy, że nie mógł ani cofnąć się, ani iść naprzód. Kiedy skończył, odezwałem się do niego: «Nic nie szkodzi; to nie wasza wina; spróbujemy znowu jutro rano. Oto macie dla was, przykro mi, że mieliście tak dużo kłopotu». Na jego twarzy odmalowało się tyle radosnego zdziwienia, że sowicie byłem wynagrodzony za zwłokę w odjeździe. Nazajutrz nie chciał przyjąć ani grosza za odniesienie moich rzeczy i odtąd na zawsze pozostaliśmy przyjaciółmi.

Podczas pierwszych czterech tygodni tego doświadczenia wystrzegałem się tylko gniewu i niepokoju; jednocześnie jednak zauważyłem, że zniknęły we mnie i inne osłabiające i poniżające namiętności, które wyrastały z tamtych dwóch korzeni. Moje wyzwolenie się jest już tak dawne, żem zupełnie pewny jego trwałości. Dzisiaj niezdolny byłbym poddać się działaniu tych czynników poniżających, które niegdyś piastowałem w sobie uważając je za zwykłe dziedzictwo ludzkie.

Nie wątpię teraz, że czysty chrystianizm, czysty buddyzm, wiedza duchowa (Mental Science*) i wszystkie religie w zasadzie nauczają tego, co sam odkryłem; żadna jednak nie przedstawiła swoich zdobyczy jako łatwego i prostego pozbycia się czegoś szkodliwego. Przez pewien czas obawiałem się, aby to wyzbycie się rzeczy niektórych nie prowadziło do obojętności i lenistwa. Zaszło jednak coś wprost przeciwnego. Uczuwałem tak żywą potrzebę zrobienia czegoś pożytecznego, jakbym znowu był młodym chłopakiem; wróciła mi również ochota do zabawy. Gotowy byłem do bitki (może nawet bardziej niż w młodości), byleby tylko nadarzyła się sposobność. Pozbycie się rzeczy szkodliwych, bynajmniej nie czyni z nas tchórzy; a to dla tej prostej przyczyny, że strach należy właśnie do rzeczy wyrzuconych. Spostrzegłem np., że nie przeraża mnie żadne audytorium. Będąc chłopcem stałem raz pod drzewem, w które uderzył piorun, sprawiło to na mnie wrażenie tak silne, że pod jego wpływem pozostawałem aż do czasu pozbycia się wszelkiego niepokoju. Potem nieraz zdarzało mi się słyszeć grzmoty i pioruny w warunkach takich, że dawniej byłbym przeraził się i doznał przykrości, teraz jednak nie było ani śladu strachu. Wrażenie wywołane przez coś niespodziewanego — także zmieniło się i mniej teraz skłonny jestem do wzdrygnięć z powodu raptownego usłyszenia lub dostrzeżenia czegoś.

Co się tyczy mnie samego, to bynajmniej nie łamię sobie głowy nad pytaniem, jakie mogą być ostateczne wyniki tego wyzwolenia. Nie wątpię jednak, że jednym z następstw może być owo zdrowie doskonałe, ku któremu zmierza «wiedza chrześcijańska» (Christian Science). Zauważyłem już, że mój żołądek dużo lepiej spełnia swe obowiązki przyswajania tego, co weń kładę; a pewny jestem, że pracuje sprawniej, gdym w dobrym humorze, aniżeli kiedym zasępiony. Nie tracę także czasu na myślenie o życiu przyszłym lub o niebie. To niebo, które mam w sobie, jest niemniej ponętne od wszystkiego, co było obiecane lub co mógłbym wyobrazić sobie. Z góry godzę się na wszystko, ku czemu rozwój mój doprowadzi mnie, byleby tylko niepokój i rzeczy odeń pochodne nie miały w tym udziału"**.

Dawna medycyna mówiła zwykle o dwóch drogach powrotu do zdrowia — jedną zwano *lysis*, a drugą *crisi*, pierwsza była stopniowa, powolna, a druga nagła. W życiu duchowym spotykamy także stopniową i nagłą drogę zjednoczenia wewnętrznego. Tołstoj i Bunyan posłużą nam tu znowu za przykłady — tym razem za przykłady drogi stopniowej. Wyznać tylko musimy, że te poszukiwania po zakamarkach cudzych serc do łatwych bynajmniej nie należą; czuje się przy tym, że słowa przez tych ludzi wypowiadane nigdy nie odsłaniają całej ich tajemnicy.

* Mental Science (wiedza duchowa), podobnie jak Christian Science (wiedza chrześcijańska), jest jedną z form ducholecznictwa (Mind-cure) (*przyp. tłum.*).
** *H. Fletcher*, „Menticulture or the A-B-C of True Living", New York and Chicago 1899, pp. 29—36.

Bądź jak bądź, Tołstoj stawiając swoje nieskończone szeregi pytań dochodził do jednego poglądu po drugim. Przede wszystkim spostrzegł, że jego przekonanie o bezsensowności życia brało pod uwagę tylko doczesne życie skończone. Szukał wartości jednego skończonego wyrazu tej formuły za pomocą innego — również skończonego; jako rezultat więc można było jedynie otrzymać równanie nieokreślone formy $0 = 0$. I nie wyjdziemy poza to, póki będziemy obracali się w sferze wyłącznie rozumowej, póki uczucie irracjonalne lub wiara nie wprowadzi tu współczynnika nieskończoności. Uwierzmy w nieskończoność, jak wierzą prostacy, i życie znowu stanie się możliwe.

„Gdzie tylko życie, tam wiara, odkąd tylko ludzkość istnieje, daje możność życia... Wiara jest świadomością celu ludzkiego życia, wskutek czego człowiek nie unicestwia swego istnienia, ale żyje. Wiara jest siłą życia. Jeśli człowiek żyje, to musi w cośkolwiek wierzyć. Gdyby przestał wierzyć, że dla czegośkolwiek trzeba żyć, to by nie żył... Pojęcie nieskończonego Boga, boskości duszy, związku dzieł ludzkich z Bogiem, jedności istoty duszy, ludzkiego pojęcia dobrego i złego — są pojęciami wyrobionymi w ukrytej nieskończoności ludzkiej myśli, są tymi pojęciami, bez których nie byłoby życia i mnie samego... Zacząłem rozumieć, że w odpowiedziach dawanych przez religię kryje się najgłębsza mądrość ludzkości, że nie miałem prawa odrzucać ich na podstawie rozumu i że są to jedyne odpowiedzi na życiowe pytania"*.

Lecz czy możliwe jest wierzyć tak, jak wierzy lud, pogrążony w przesądach najgrubszych? To niemożliwe — a jednak jego życie jest normalne, szczęśliwe. Czyż to nie odpowiedź na tamto pytanie?

* „Spowiedź Leona hr. Tołstoja", str. 69—73 (rozdz. IX), passim.

Powoli, bardzo powoli — jak sam powiada — w ciągu dwóch lat doszedł Tołstoj do stałego przekonania, że jego zwątpienie o życiu nie odnosiło się do życia w ogóle, nie obejmowało życia ludu, lecz dotyczyło jedynie klas wyższych, inteligenckich i artystycznych; on sam żył życiem tych klas, życiem umysłu, konwencjonalnym, sztucznym, opartym na ambicjach osobistych. Żył źle i musi to zmienić. Pracował dla zaspokojenia potrzeb cielesnych. Wyrzec się kłamstwa i próżności, nieść pomoc, gdzie jej potrzeba, być prostym i wierzyć w Boga — oto jak odnaleźć można szczęśliwość.

„Pamiętam — mówi on — było to wczesną wiosną, byłem sam w lesie, przysłuchiwałem się głosom lasu. Słuchałem i myślałem wciąż o jednym i tym samym, tak jak ciągle myślałem przez te ostatnie trzy lata. Znowu słuchałem Boga.

Dobrze, nie ma Boga — mówiłem sobie... — ale pojęcie o Bogu, o tym, którego szukam? Skąd się wzięło to pojęcie? I znowu na myśl tę — duszę mą zalały fale radości życiowej. Wszystko dokoła mnie ożyło, nabrało wyrazu...

Czegóż szukać jeszcze? — krzyknął głos we mnie. — Oto on! On — to, bez czego nie można żyć? Znać Boga i żyć — jedno i to samo. Bóg jest życiem. Żyć odnajdując Boga, a wtedy nie będzie życia bez Boga. I silniej aniżeli kiedykolwiek rozjaśniło się we mnie i dokoła mnie i to światło już mnie nie opuszczało. Uratowałem się od samobójstwa. Kiedy i jak nastąpił we mnie ten przewrót, nie mógłbym powiedzieć. Jak nieznacznie, stopniowo, niszczała we mnie moc życiowa i doszedłem do niemożności życia, do zatrzymania życia, do potrzeby samobójstwa, tak samo stopniowo, nieznacznie wróciła do mnie moc życia. I dziwne, że ta moc życiowa, która do mnie wróciła, nie była nowa, lecz stara — ta sama, która mnie pociągała w pierwszej mojej młodości. Wróciłem w pełni do wszystkiego dawnego, dziecinnego i młodzieńczego. Wróciłem do wiary w tę wolę, która mnie wydała i chce czegoś ode mnie; wróciłem do tego, że głównym i jedynym celem mego życia jest to, aby *być lepszym*... Wyrzekłem się życia naszej sfery, uznawszy, że to nie jest życie, że warunki, że zbytek, w którym żyjemy, odbiera nam możność pojmowania życia" *. Odtąd Tołstoj przyjął chłopski sposób życia i stale już czuł się szczęśliwy i w zgodzie z samym sobą — przynajmniej względnie do stanu dawniejszego.

* Tamże, str. 89—93. (rozdz. XII i XIII) (skrócone).

Jak mnie się zdaje, melancholia Tołstoja nie pochodziła jedynie z zaburzeń organicznych — choć i te przyczyny były tam niewątpliwie — lecz wywoływało ją starcie logiczne pomiędzy jego charakterem wewnętrznym a zewnętrznymi celami i czynnościami jego życia. Tołstoj pomimo swego artyzmu i wykształcenia literackiego był jednym z tych pierwotnych dębów ludzkich, które są w ciągłej i głębokiej rozterce z lichymi fałszami, pożądliwościami, ze złożonością i okrucieństwem naszej cywilizacji ogładzonej i dla których prawdy wiekuiste leżą gdzieś bliżej rzeczy naturalnych i zwierzęcych. Jego kryzys był wprowadzeniem ładu do duszy, odkryciem swej ojczyzny prawdziwej i powołania, ucieczką od fałszu do tego, co było dla niego drogą prawdy. Jest on przykładem osobowości rozbieżnej, późno i powoli odnajdującej swą jedność i właściwy sobie poziom. Czytając Tołstoja zdajemy sobie sprawę z tego, co byłoby dla nas lepsze i jak postąpilibyśmy, gdybyśmy podołali — chociaż tylko nieliczni mogliby pójść za nim naprawdę, a to zapewne dla braku w nas owej pierwotnej siły życiowej.

Bunyan bodaj jeszcze powolniej wracał do zdrowia. W ciągu lat całych prześladowały go teksty biblijne, wieszcząc mu bądź zbawienie, bądź potępienie. W końcu wreszcie opanowała go stale wzmagająca się pewność zbawienia za sprawą krwi Chrystusowej.

„Po dwadzieścia razy dziennie przechodziłem od pokoju wewnętrznego do rozterki. Nieraz dość mi było przejść setkę kroków, abym poczuł się tak winnym, że serce mało mi nie pękło".

Skoro jednak natrafił w „Biblii" na ustęp pomyślny, tak o tym pisał:

„Zapewniało mi to pokój na dwie lub trzy godziny... Był to dobry dzień dla mnie. Sądzę, że nie zapomnę go... Chwała tych słów tak przygniatała mnie, że siedząc na krześle bywałem bliski zemdlenia; nie ze smutku czy przykrości, lecz z nadmiaru trwałej radości i pokoju... Wywarło to dziwne wrażenie na moją duszę. Przyniosło ze sobą światło i nakazało milczenie wszystkim tym myślom hałaśliwym, które przedtem, niby bezpańskie psy piekielne, wyły, szczekały i czyniły we mnie

wrzask ohydny. Dowodziło mi to, że Jezus Chrystus nie zapomniał jeszcze o mnie ostatecznie i nie odrzucił mej duszy".

Takie okresy nagromadzały się aż do czasu, kiedy mógł napisać:

„Teraz pozostały już tylko resztki burzy; gromy przeszły nade mną i jedynie krople deszczu spadają na mnie chwilami".

I wreszcie:

„Teraz naprawdę spadły kajdany z moich nóg. Byłem wyzwolony ze smutków i łańcuchów; odeszły także moje pokusy. Od tej pory przestały dręczyć mnie groźne wyrażenia biblijne... i wróciłem do domu radując się łasce i miłości bożej... Teraz widziałem się w Niebie i na Ziemi jednocześnie: w niebie przy mym Chrystusie, mym rozkazodawcy i mej Sprawiedliwości i mym Życiu, chociaż jednocześnie na ziemi wobec własnego ciała i własnej osoby... Nocy tej Chrystus był mi szczególnie drogim Chrystusem; z nadmiaru radości i pokoju, i tryumfu w Chrystusie zaledwie w łóżku uleżeć mogłem".

Bunyan został nauczycielem (minister) ewangelii i spędził żywot bardzo czynnie pomimo swego usposobienia nerwowego i pomimo dwunastu lat więzienia, na które skazano go za niezgodność z kościołem oficjalnym. Był to rozsiewca pokoju i dobra, a napisana przezeń nieśmiertelna alegoria * wlała w serca angielskie prawdziwego ducha cierpliwości religijnej.

Wszakże ani Tołstoj, ani Bunyan nie stali się nigdy tym, co nazwaliśmy człowiekiem zdrowomyślnym. Zbyt głęboko sięgnęli do kielicha goryczy, aby zdolni byli o smaku jego zapomnieć; ich zbawienie odbyło się w jakimś wszechświecie podziemnym. Każdy z nich doszedł do tego, że złamał ostrze kłującego go smutku; smutek jednak pozostał, ujawniając się jako coś podporządkowanego panującej w nich wierze. Ważne jest, że mogli i rzeczywiście znaleźli coś takiego, co tryskając z głębszych warstw ich świadomości pokonało dotychczasowy smutek ostateczny. Tołstoj mówi o tym jako o czymś, *czym ludzie żyją*. Określenie trafne, gdyż rzeczywiście chodzi tu o podnietę, pobudkę, wiarę, o jakąś siłę wlewającą na nowo

* „Pilgrims Progress" (przyp. tłum.).

w żyły chęć życia, o siłę zdolną pokonać zniechęcenia najgłębsze. Poglądy Tołstoja na zło nie zmieniły się pod wpływem nawrócenia. Jego dzieła późniejsze ujawniają w nim niechęć głęboką ku wszystkim wartościom utartym: nędza moralna „dobrego towarzystwa", przestępstwa władzy, hipokryzja kościoła, próżność zawodów inteligenckich, niskość charakteru i okrucieństwo towarzyszące wielkim powodzeniom życiowym, każdy pyszniący się występek i kłamliwa instytucja tego świata — wszystko to ściągało na siebie ostre potępienie Tołstoja, który zbyt wiele posiadał doświadczenia życiowego, aby rzeczy tych mógł nie dostrzegać.

Bunyan także porzuca ten świat na pastwę szatana:

„Muszę najpierw — powiada on — wygłosić wyrok śmierci na wszystko, co jest z tego świata; mam powiedzieć sobie, że ja sam, moja żona i dzieci, moje zdrowie i moje radości — wszystko to umarło dla mnie, a ja dla nich. Co się tyczy życia przyszłego — mam ufać Bogu przez Jezusa Chrystusa; a co się tyczy tego życia — winienem odtąd uważać grób za swe mieszkanie, w którym łoże ustawię w ciemności; zgniliznę grobową za matkę uważać mi przystoi, a robaka za ojca i brata... Rozstanie się z żoną i dziećmi wydawało mi się nieraz jakby oddzieraniem własnego ciała od kości; szczególnie trudno mi było rozstać się z mym biednym ślepym dzieciątkiem, do którego przylgnąłem całym sercem. Biedne dziecię — myślałem sobie — jakież cierpienia czekają cię jeszcze na tym świecie! Będą cię bili; będziesz skazany na żebraninę, będziesz cierpiał głód, chłód, brak odzienia i tysiące innych niedostatków, gdy dzisiaj strzegę cię przed wiatru podmuchem. A jednak muszę porzucić was, chociaż tak mi ciężko rozstać się z wami".

W wyznaniu tym widać zapał postanowienia mocnego, lecz pełna fala wyzwolenia ekstatycznego — zdaje się, że nigdy nie obmyła duszy biednego Bunyana.

Przykłady powyższe wystarczą do zaznajomienia się ze zjawiskiem zwanym w psychologii „nawróceniem". W rozdziale następnym nieco szczegółowiej rozpatrzymy właściwości tego zjawiska i sprawy towarzyszące mu.

WYKŁAD IX

NAWRÓCENIE

Nawrócić się, odrodzić się, dostąpić łaski, doświadczyć religii, zdobyć pewność — oto rozmaite nazwy oznaczające stopniową albo nagłą zmianę, dzięki której jaźń dotychczas rozszczepiona, świadomie zła, niższa i nieszczęśliwa jednoczy się i staje się świadomie sprawiedliwą, wyższą i szczęśliwą — a wszystko przez mocniejsze oparcie się na podstawach religijnych. Tyle ujmujemy zwykle pod terminem nawrócenia — i to bez względu, czy dla dokonania tej przemiany moralnej bezpośrednie oddziaływanie bóstwa uznamy za konieczne, czy też nie.

Zanim przystąpimy do szczegółowego badania tej sprawy, spróbujemy zobrazować określenie powyższe przykładem konkretnym. Wybieram wypadek bardzo wdzięczny, człowieka prostego, Stefana Bradleya, którego przeżycia opisano w jednej dość rzadkiej broszurce amerykańskiej *.

Wybieram ten wypadek także dlatego, że wykazuje on, jak podczas tych przemian znajduje się w sobie różne możliwości charakteru ułożone jedne nad drugimi jakby warstwami czy kolejno zdejmowanymi powłokami, których istnienia nawet nie podejrzewaliśmy.

Bradley mniema, że był już raz zupełnie nawrócony w piętnastym roku życia.

* Tytuł w przekładzie brzmi, jak następuje: „Rys życia Stefana H. Bradleya, od lat pięciu do dwudziestu czterech, zawierający jego uwagi godne doświadczenie mocy Ducha Świętego drugiego wieczora miesiąca listopada roku 1829", Madison, Connecticut 1830.

„Wydało mi się, że za sprawą wiary widziałem Zbawiciela w ludzkiej postaci; było to w pokoju i trwało sekundę. Ukazał mi się z rękami wyciągniętymi, mówiąc — pójdź! Nazajutrz drżałem z wielkiej radości; a wnet potem dostąpiłem takiego szczęścia, żem mówił, iż chciałbym umrzeć. W sercu moim jakby zgoła nie stało już miejsca dla tego świata i każdy dzień wydawał mi się świętem uroczystym. Pragnąłem gorąco, aby cała ludzkość mogła czuć to, co ja czuję; chciałem, żeby wszyscy bezmiernie kochali Boga. Przedtem byłem bardzo samolubny i zarozumiały, teraz zaś pragnąłem dla wszystkich dobra i sercem pełnym współczucia mógłbym przebaczać najgorszym nieprzyjaciołom; wydawało mi się, że chętnie słuchałbym najboleśniejszych naigrawań się ze mnie, że poddałbym się każdemu cierpieniu dla dobra swego prześladowcy, gdybym tylko wiedział, że wszystko to w ręku Boga może stać się środkiem do nawrócenia choćby jednej duszy".

W dziewięć lat później, w r. 1828, Bradley usłyszał o odrodzeniu religijnym w okolicy.

„Wielu z świeżo nawróconych — opowiada on — zapytywało mnie przy spotkaniu, czy jestem wierzący, zwykle odpowiadałem im — zdaje mi się, że tak. To jednak nie zadowalało ich i mówili: *my wiemy*, że wierzymy. Prosiłem, aby modlili się za mnie, myśląc sobie, że skoro po tylu latach chrystianizmu nie mam jeszcze wiary, to jednak czas już, abym ją posiadł. Sądziłem także, że ich modlitwy pomogą mi pod tym względem.

W dzień świąteczny poszedłem do Akademii na kazanie metodysty. Mówił o zbliżaniu się dnia sądu ostatecznego i odmalował go w sposób tak uroczysty i straszny, że nic podobnego przedtem nie słyszałem. Wydawało mi się, że widzę to wszystko, co dziać się będzie, i cały mój umysł tak był pobudzony, że — siedząc na ławce — drżałem mimowolnie, jak Feliks przed Pawłem *, jakkolwiek serce moje milczało jeszcze. Nazajutrz wieczorem znowu poszedłem słuchać jego kazania. Jako motto wybrał następujące słowa Apokalipsy: «widziałem umarłe wielkie i małe stojące przed obliczności Bożą» **. I okropności dnia tego opowiedział w sposób tak przejmujący, że zmiękłoby serce kamienne. Kiedy skończył, jakiś poważny jegomość zwrócił się do mnie i powiedział — oto kazanie co się zowie. Byłem tego samego zdania; a przecie moje serce wciąż milczało i nie radowałem się w sobie religią, jak on to czynił.

Opowiem teraz o mocy Ducha Świętego, która nawiedziła mnie tej samej nocy. Gdyby ktoś był mi przepowiedział to, czego tej nocy mam

* Act. Apost., XXIV — 25
** Apoc. XX — 12.

doznać za sprawą Ducha Świętego, nigdy nie byłbym uwierzył i posądziłbym tego mówiącego o majaczenie. Prosto z zebrania przyszedłem do domu i znalazłszy się między swymi dziwiłem się, czemu czuję się tak głupim. Wkrótce udałem się do swego pokoju i byłem zupełnie obojętny, póki nie zacząłem doświadczać działania Ducha Świętego. Rozpoczęło się w jakieś pięć minut po wejściu do pokoju w sposób następujący:

Najpierw dostałem raptownie bicia serca. W pierwszej chwili myślałem, że jestem niezdrowy, choć nie przerażało mnie to, ponieważ nie czułem żadnego bólu. Gdy serce biło coraz gwałtowniej, przekonałem się, że są to skutki działania Ducha Świętego. Poczułem się bardzo szczęśliwym i pokornym i ogarnęło mnie tak mocne poczucie własnej nicości, jakiego nigdy nie doznawałem. Nie mogłem powstrzymać się od powiedzenia: Panie nie zasłużyłem na tyle szczęścia. I jednocześnie coś, co podobne było do strumienia świeżego, orzeźwiającego powietrza, przeniknęło mi w usta i w serce. Robiło to wrażenie, jakbym pił coś. Trwało to — ile mogłem osądzić — około pięciu minut lub więcej. W tym leżała przyczyna mego bicia serca. To coś zawładnęło całkowicie moją duszą; i jestem pewny, że podczas tego wzruszenia prosiłem Pana, aby nie dawał mi więcej szczęścia, ponieważ zdawało mi się, że i tak mam go więcej, niż znieść mogę. Serce moje biło wciąż z gwałtownością niesłychaną i uspokoiło się dopiero wówczas, gdy poczułem się niewymownie pełnym miłości i łaski Bożej. W tym samym czasie, gdym tego doznawał, w głowie mej powstało zapytanie — co to wszystko znaczy? Od razu, jakby w odpowiedzi, moja pamięć stała się nadzwyczaj przejrzysta i zobaczyłem otworzony przed sobą rozdział ósmy listu do Rzymian i, jakby w świetle jakiejś świecy, przeczytałem słowa wersetu 26 i 27: «Także też i duch dopomaga mdłościom naszym wzdychaniem niewymownym»; przez cały czas bicia serca jęczałem jak człowiek chory, jęku tego powstrzymać nie mogłem, chociaż żadnego cierpienia nie czułem. Brat mój, leżący w łóżku w pokoju sąsiednim, otworzył drzwi i wszedł do mnie pytając się, czy nie bolą mnie zęby. Odpowiedziałem mu, że nie i że może iść spać. Usiłowałem opanować się. Sam nie miałem ochoty iść spać. Byłem bardzo szczęśliwy i jednocześnie bałem się utracić to szczęście. Myślałem sobie:

«W stanie tak rozkosznym
Dusza moja na zawsze pozostać by pragnęła».

Gdy serce uspokoiło się, leżałem rozmyślając. Dusza moja pełna była Ducha Świętego i przyszło mi na myśl, że, być może, aniołowie krążą wokół mego łóżka. Czułem wyraźnie, że pragnę rozmawiać z nimi, i wreszcie tak się odezwałem: «O wy, dobrzy anieli, czemu to się dzieje, że tak żywo zajmujecie się naszym szczęściem, gdy my sami tak mało o nie dbamy». Po tym wszystkim z trudem zasnąłem. Budząc się rano

pomyślałem natychmiast: «Co stało się z moim szczęściem?» — a czując go nieco w piersiach zażądałem więcej — i dane mi było w mgnieniu oka. Wstałem, aby się odziać i ze zdziwieniem spostrzegłem, że z trudem trzymam się na nogach. Wydawało mi się, że nieco nieba zstąpiło na ziemię. Dusza moja tak była wyniesiona ponad strach śmierci, jakby śmierć była tylko zaśnięciem. Niby ptak w klatce pragnąłem, jeśliby to było zgodne z wolą Bożą, wyzwolić się z ciała i pójść zamieszkać z Chrystusem; jednocześnie jednak gotów byłem żyć, czynić drugim dobrze i nawoływać grzeszników do opamiętania się. Zszedłem na dół po schodach, czując się tak uroczystym wewnętrznie, jakbym stracił wszystkich przyjaciół, i myśląc sobie, że nic nie powiem rodzicom, póki najpierw nie zajrzę do Biblii. Poszedłem prosto do półki i zajrzałem do ósmego rozdziału listu do Rzymian. Każdy werset, każdy wyraz potwierdzał mi, że były to słowa Boże i że uczucia moje odpowiadały znaczeniu tych słów. Opowiedziałem wówczas wszystko rodzinie, dodając przy tym, że mówię zapewne nie swoim głosem, gdyż tak mnie samemu się wydaje. Wydawało mi się, że mowa moja znajduje się całkowicie pod rozkazami przebywającego we mnie Ducha. Nie znaczy to, żebym wymawiał nie swoje słowa. Mówiłem to, com chciał, jeno sądziłem, że jestem pod takim kierownictwem jak Apostołowie w dzień Zesłania Ducha Świętego (z tą jedynie różnicą, że nie mogłem drugim tego przekazywać ani też czynić tego, co oni czynili). Po śniadaniu obszedłem sąsiadów i rozmawiałem z nimi o religii, czego nigdy przedtem nie czyniłem; na ich żądanie modliłem się z nimi wspólnie, jakkolwiek przedtem nigdy nie modliłem się publicznie.

Zdaje mi się teraz, że spełniłem swój obowiązek opowiadając o tym i mam nadzieję, że przy błogosławieństwie bożym może to przynieść pewien pożytek moim czytelnikom. Chrystus spełnił swą obietnicę zesłania nam w serce Ducha Świętego; przynajmniej dla mnie stało się to — i nie lękam się teraz, aby jaki bądź deista czy ateista zachwiał moją wiarą".

Tyle o Bradleyu i jego nawróceniu się. Odnośnie do wpływu tego nawrócenia na dalsze jego życie nie mamy żadnych informacji. Rozpatrzmy teraz szczegółowo psychologiczną sprawę nawrócenia.

Jeśli otworzymy rozdział o kojarzeniu w jakim bądź dziele psychologicznym, dowiemy się, że ludzkie pojęcia, dążenia i przedmioty zainteresowania tworzą jakby wewnętrzne grupy czy systemy, prawie niezależne jedne od drugich.

Każdy „cel", ku któremu zmierzamy, budzi pewien szczególny rodzaj zainteresowania, wywołuje podniecenie szczególne, a wraz z nim pewną grupę podporządkowanych mu i skojarzonych z nim wyobrażeń. Jeśli cel i zainteresowanie są rodzajowo różne, związane z każdym z nich grupy wyobrażeń mało mają wspólnego ze sobą.

Gdy jedna strona wysuwa się na czoło i budzi zainteresowanie silniejsze, wówczas wszystkie wyobrażenia związane z grupą drugą mogą być wykluczone z pola umysłowego. Prezydent Stanów Zjednoczonych wyjeżdżający na wakacje z wiosłami, strzelbą i wędką i obozujący w dzikich miejscowościach całkowicie przemienia system swoich wyobrażeń. Troski związane ze stanowiskiem prezydenta cofnęły się w głąb; na miejsce zwyczajów życia oficjalnego wystąpiły zwyczaje syna lasu i gdy spotka go w obozie ktoś znający go tylko jako surowego urzędnika, powie zdumiony — „ależ to zupełnie inny człowiek!"

Przypuśćmy teraz, że ten prezydent nie wraca już nigdy do poprzednich swoich zajęć i że sprawom politycznym nie pozwala opanować się; będzie to z praktycznego punktu widzenia człowiek trwale przemieniony.

Zachodzących w nas stale zmian wewnętrznych, połączonych z przejściem od jednych celów do drugich, nie nazywamy zwykle przemianami charakteru, ponieważ jeden stan bywa szybko zastępowany przez drugi, działający w kierunku przeciwnym; skoro jednak jakiś cel osiągnie taką trwałość, że wyprze swych współzawodników z życia jednostki, zaczynamy poważniej zajmować się tym zjawiskiem, a nawet dziwimy mu się jako przemianie charakteru.

Te przemiany mogą doprowadzić do najzupełniejszych rozszczepień jaźni. Rozszczepienie nie tak zupełnie polega na współistnieniu dwóch lub więcej grup różnych celów; spomiędzy tych grup jedna bierze górę i jest pobudką do czynów, gdy inne stają się tylko „pobożnymi życzeniami" i w życiu praktycznym nigdy do niczego nie doprowadzają. Opisana w rozdziale poprzednim tęsknota św. Augustyna do życia czystego

może posłużyć tu za przykład. Drugim podobnym przykładem byłby wspomniany prezydent w pełni swej władzy urzędowej, zastanawiający się nad tym, czy wszystko to nie jest marnością i czy nie lepszy byłby żywot drwala leśnego. Takie przemijające tęsknoty są tylko kaprysami żyjącymi na dalekich krańcach ducha, podczas gdy rzeczywista jaźń człowieka, ośrodek jego energii zajęty jest przez zgoła różną grupę wyobrażeń. W miarę posuwania się życia i ciągłych zmian w naszych zainteresowaniach, odbywa się też połączone z tym przesuwanie się systemów wyobrażeniowych od obwodowych dziedzin świadomości ku bardziej środkowym — i odwrotnie. Przypominam sobie np., że kiedy byłem jeszcze młodym chłopcem, ojciec mój czytał głośno wieczorem dziennik bostoński i w nim tę część testamentu lorda Gifforda, mocą której założone zostały te cztery katedry. W owe czasy zgoła nie myślałem, że będę nauczycielem filozofii, i to, com słyszał, było równie dalekie ode mnie, jakby chodziło tu o sprawy planety Marsa. A oto teraz sam zajmuję jedną z tych katedr i dokładam wszelkich wysiłków, aby wola fundatora spełniona była należycie. Dusza moja tkwi teraz całkowicie w tym, co dawniej było dla niej czymś nierzeczywistym, i wypowiada się z tego otoczenia jakby ze swego przyrodzonego środowiska.

Kiedy używam terminu „dusza", nie należy nadawać mu znaczenia ontologicznego. Przyzwyczailiśmy się wprawdzie do zwrotów ontologicznych przy traktowaniu tych zagadnień, nie zapominajmy jednak, że buddyści i wyznawcy Hume'a z zupełnym powodzeniem i ze szczególnym upodobaniem posługują się w tych wypadkach wyrażeniami ze świata zjawiskowego. Dla nich dusza jest tylko szeregiem „pól świadomości". Otóż w każdym takim polu znajduje się coś, jakby jądro czy ognisko, z którego tryskają bodźce i skąd ocenia się cele. Mówiąc o tej części pola świadomości i pragnąc wyróżnić ją od reszty, mimowolnie używamy wyrażeń określających stosunki przestrzenne; mówimy więc o tym jądrze: „tutaj", „to", „teraz", „moje" albo „ja", podczas gdy mówiąc o dziejącym

się w innych miejscach pola świadomości, posługujemy się wyrażeniami — „tam", „tamto", „wówczas", „jego" albo „twoje", „nie ja". A jednak „tutaj" może się „zmienić" na „tam" lub „tam" na „tutaj"; podobnie „moje" i „cudze" mogą również przemieniać swe miejsca.

Zmiany te wywoływane są przez zmiany w podnietach wzruszeniowych. Jakaś rzecz ciepła i żywa dla nas dzisiaj, może się stać zimną jutro. Zależy tu wszystko od tego, czy na daną rzecz spoglądamy z jądra, czy z zimniejszych dziedzin naszej świadomości; te jądra są ośrodkami naszej energii czynnej, a stopień naszej obojętności dla rozmaitych spraw uwarunkowany jest ich odległością od jądra — jakby stopniem ich chłodu.

Czy ten sposób wyrażania się jest zupełnie ścisły, to w tej chwili nie ma znaczenia, bylebyście we własnym doświadczeniu rozpoznali to, o co mi idzie.

Punkt naszego zainteresowania nieraz waha się bardzo silnie, a niekiedy zdaje się migać tak szybko jak iskierki na dopalającym się papierze. Wówczas właśnie mamy zjawisko jaźni falującej lub rozszczepionej, o której mówiliśmy w poprzednim naszym wykładzie. Jeśli zaś jądro, owo źródło celów i ocen, leży stale w jakimś systemie wyobrażeń i jeśli przesunie się pod działaniem czynników religijnych, szczególnie zaś gdy stanie się to nagle, podczas pewnego „kryzysu" — zjawisko takie nazywamy nawróceniem.

Umówmy się teraz, że na przyszłość mówiąc o tym jądrze pola świadomości, o grupie wyobrażeń, kierujących nami i warunkujących nasz czynny stosunek do świata otaczającego, nazywać je będziemy *ośrodkiem nawykowym energii osobistej*. Pierwszorzędne różnice między ludźmi zależne są od tego, czy taki lub inny zespół wyobrażeń tworzy ośrodek energii człowieka, a również od tego, czy dany zespół wyobrażeń dąży do zajęcia stanowiska ośrodkowego, czy też pozostaje na obwodzie. Gdy więc mówimy, że człowiek jest „nawrócony", oznacza to w tej terminologii, że wyobrażenia religijne mieszczące się dotychczas na obwodzie jego świadomości przeszły ku

środkowi i że cele religijne tworzą teraz ośrodek nawykowy jego energii.

Jeśliby kto teraz zapytał, *jak* odbywa się to przesuwanie się podniet w umysłowości ludzkiej i *dzięki czemu* dążenia dotychczas obwodowe przesuwają się w pewnym momencie ku środkowi, psychologia będzie musiała odpowiedzieć, że jakkolwiek może ogólnikowo opisać zachodzące zjawisko, niezdolna jest ujawnić wszystkich sił uczestniczących w tej sprawie. Ani obserwator zewnętrzny, ani sam doznający podmiot nie może nam objaśnić, w jaki sposób oddzielne doświadczenia mogą tak zasadniczo zmienić czyjś ośrodek energii, ani też dlaczego zmiana ta nieraz tak długo każe na siebie czekać. Niejednokrotnie popełniliśmy jakiś czyn lub mieliśmy jakąś myśl, lecz dopiero w pewnym momencie po raz pierwszy zadźwięczało w nas rzeczywiste myśli tej znaczenie lub też czyn stał się nagle moralnie niemożliwy. Wiemy tylko, że istnieją umarłe uczucia i wyobrażenia, a także wierzenia ostygłe lub gorące, czyli żywe. Jeśli jakieś wierzenie nagrzeje się i ożywi, wszystko w nas musi na nowo skrystalizować się wokół niego. Jeśli ożywienie się jakiegoś wyobrażenia określimy jako jego „siłę czynną", niewiele to nam objaśni, wnet bowiem powstaje pytanie — a skądże wzięła się raptem ta siła czynna? Objawienie nasze stanie się wówczas czymś tak niejasnym i ogólnikowym, że posłuży chyba tylko do uwydatnienia zupełnej niewspółmierności tego zjawiska ze wszystkimi innymi.

Ostatecznie dochodzimy znowu do przestarzałego porównania z równowagą mechaniczną. Umysł ludzki — to pewien system wyobrażeń otoczonych właściwymi każdemu podmiotowi popychającymi lub hamującymi skłonnościami, które bądź zwalczają się, bądź wspierają. Zbiór wyobrażeń zmienia się przez dodawanie nowych lub odrzucanie starych, a skłonności zmieniają się wraz z wiekiem całego organizmu. Te zmiany wewnętrzne mogą podminować lub osłabić cały system umysłowy, podobnie jak osłabiony bywa wewnętrznie jakiś budy-

nek, a jednak trzyma się jeszcze siłą bezwładności. Lecz dość jakiegoś nowego spostrzeżenia, jakiegoś niespodziewanego wstrząsu wzruszeniowego lub czegoś, co ujawni zaszłe zmiany ustrojowe, aby cały gmach runął od razu. Wówczas nowy środek ciężkości opada do równowagi bardziej stałej, gdyż nowe wyobrażenia weszły teraz do jądra, odbywa się nowe ugrupowanie — i nowa budowa zyskuje trwałość.

Dawne skojarzenia wyobrażeń i przyzwyczajenia zwykle przyczyniają się do opóźniania tych zmian równowagi. Nowe zaś wiadomości lub wrażenia przyspieszają zmianę — bez względu na to, w jaki sposób zostały nabyte. Olbrzymie znaczenie mają powolne przemiany naszych instynktów i skłonności, odbywające się w miarę oddziaływania „tajemniczej ręki czasu". Przy tym wszystkie te wpływy mogą oddziaływać w sposób podświadomy lub prawie podświadomy *.

Jeśli zaś będziemy mieli do czynienia z człowiekiem o silnie rozwiniętym życiu podświadomym (zaraz zajmiemy się bliżej takimi przypadkami), z takim, w którym pobudki długo dojrzewają w tajemnicy, zanim wybiją się na jaw, wówczas zarówno obserwator zewnętrzny, jak sam osobnik mogą mieć wrażenie czegoś cudownego. A przeżycia wzruszeniowe, szczególnie wypadki gwałtowne, mają nadzwyczajną zdolność przyspieszania przegrupowań duchowych. Wszyscy znają tę gwałtowność i wybuchowość, z którą opanować nas może miłość, zazdrość, poczucie winy, strach, wyrzuty sumienia lub gniew. Nadzieja, szczęśliwość, poczucie własnego bezpieczeństwa, decyzje — mogą ujawniać się nie mniej wybuchowo. A po ta-

* Jouffroy jest tu dobrym przykładem: „Mój umysł zsuwał się po tej pochyłości i w ten sposób powoli oddalił się od wiary. Ale ta smutna przemiana nie zaszła w pełnym świetle mej świadomości: zbyt dużo skrupułów, zbyt dużo uczuć żywych i świętych kazało mi myśleć o niej jako o czymś strasznym, abym był w stanie sam przed sobą stwierdzać jej postępy. Przemiana ta odbywała się w cichości, za sprawą jakiejś pracy mimowolnej, w której bynajmniej nie brałem udziału. Chrześcijaninem nie byłem już od dawna, a przecie w niewinności mych dążeń ciągle uważałem się za chrześcijanina i oburzyłbym się, gdyby mi ktoś powiedział, że nim nie jestem". (*Jouffroy*, „Nouveaux Mélanges Philosophiques", p. 82). Słowa te bezpośrednio poprzedzają to, co przytoczyliśmy na str. 163.

kich wybuchach wzruszeniowych rzadko kiedy pozostaje wszystko po dawnemu *.

Profesor Starbuck z Kalifornii w ostatnim swoim dziele o psychologii religii wykazał na podstawie badań statystycznych, że istnieje ścisła równoległość pomiędzy przejawami młodocianego nawrócenia, zdarzającego się w środowiskach pobożnych ewangelików, i normalnym dla wszystkich ludzi rozwojem życia duchowego w pewnym momencie dojrzewania. W obu przypadkach spotykamy ten sam wiek — waha się od czternastego do siedemnastego roku życia. Objawy są również te same: poczucie własnej niepewności i niedoskonałości, przy tym zamyślanie się, ogólne zniechęcenie, bolesna samoanaliza i poczucie grzechu, niepokój o przyszłość, troski z powodu własnych zwątpień itp. Wyniki zaś znowu takie same: szczęśliwość połączona z poczuciem rzeczywistości i wzrastające zaufanie do siebie samego połączone z przystosowywaniem się uzdolnień do widnokręgu szerszego. Pozostawiając na boku przypadki powtórnych narodzin i trzymając się tylko samorzutnego przebudzenia się życia religijnego w zwykłym młodzieńczym okresie burzy i wrzenia, spotkać się możemy również z doświadczeniami mistycznymi, nie mniej zdumiewającymi tych, którzy ich doznają, niż przypadki nawróceń odrodzeńczych. Podobieństwo rzeczywiście jest tu zupełne — i Starbuck odnośnie do zwykłego młodzieńczego nawrócenia dochodzi do wniosków następujących: „nawrócenie się w istocie swej jest normalnym zjawiskiem życia młodzieńczego, związa-

* Przykłady są tu bodaj zbyteczne. Odnośnie do miłości patrz str. 164. Odnośnie do strachu patrz str. 148. Odnośnie do wyrzutów sumienia przypomnijmy Otella po spełnieniu morderstwa. Odnośnie do gniewu — króla Leara po pierwszym przemówieniu Kordelii. Odnośnie do decyzji patrz wypadek J. Fostera — str. 164. A oto przypadek chorobliwy, w którym raptownie wybuchło poczucie winy: „Pewnego wieczoru kładąc się do łóżka dostałem nadzwyczaj silnych dreszczy, podobnych do tych, których Swedenborg doznawał razem z poczuciem świętości, jeno u mnie połączone to było z poczuciem własnej winy. Przez całą noc przeleżałem w dreszczach, czując od samego początku, że jestem pod przekleństwem Bożym. Przez całe życie ani razu nie postąpiłem, jak powinienem był, mój żywot, ile tylko sięgam pamięcią, to jeden ciąg grzechów przeciwko ludziom i przeciwko Bogu. Jestem szakalem w ludzkiej postaci".

nym z przejściem od ciemnego dziecinnego widnokręgu do szerszego umysłowego i duchowego życia ludzi dojrzałych".

„Teologia — mówi dr Starbuck — bierze za podstawę naturalne skłonności młodzieńcze i na nich buduje; wie ona, że głównym celem rozwoju młodocianego jest wyprowadzenie osobnika z okresu dziecinnego i wprowadzenie go do życia dojrzałego, posiadającego samowiedzę. Zgodnie z tym używa ona tych środków, które mogłyby wzmocnić skłonności naturalne — i w ten sposób skraca okres burzy i wrzenia".

Z badań Starbucka wynika, że połączone z nawróceniem zjawisko „poczucia grzechu" skraca niemal do jednej piątej czas trwania okresu burzy i wrzenia. Za to przeżycia w tym okresie są dużo bardziej intensywne i towarzyszące im zjawiska cielesne, jak np. brak snu i apetytu, przy nawróceniu zdarzają się dużo częściej. „Główna różnica zdaje się więc polegać na tym, że nawrócenie skraca okres przemian, lecz czyni go bardziej intensywnym, doprowadzając szybciej osobnika do kryzysu ostatecznego" *.

Nawrócenia, o których tu mówi dr Starbuck, są to nawrócenia osób jak najbardziej przeciętnych; każde z nich było przygotowane przez stosowne nauczanie, przykłady i namowy. Forma nawrócenia w każdym oddzielnym przypadku uzależniona jest przez sugestię i naśladownictwo **. Gdy ów kryzys młodzieńczy zdarzy się w innym wyznaniu i w innym kraju,

* *E. D. Starbuck*, „The Psychology of Religion", pp. 224, 262.

** Tę zależność doskonale uwydatnił Jonathan Edwards. Opowieści o zwykłych nawróceniach trzeba zawsze przyjmować bardzo krytycznie: „Zwykle istnieje pewna ogólnie przyjęta modła, podług której odbywają się doświadczenia religijne, i modła ta wywiera bardzo poważny, choć zwykle nie uświadomiony wpływ na przeżycie religijne przeciętnych ludzi. Wiem bardzo dobrze, jak ludzie postępują w tych przypadkach, ponieważ nieraz ich obserwowałem. Bardzo często rzeczywiste doświadczenie w początkach przedstawia się tylko jako nie zróżnicowany chaos, dopiero potem wybiera się z chaosu te składniki, na które z góry położony był pewien szczególny nacisk. O tych częściach doświadczenia opowiada się od czasu do czasu, a tym samym coraz mocniej wbija się w umysł i coraz bardziej uwydatnia, pozwalając jednocześnie innym częściom ginąć w zapomnieniu. W ten sposób pierwotne rzeczywiste doświadczenie jest póty dostrajane, aż w końcu zupełnie będzie pasować do utartego schematu, od dawna istniejącego w umyśle. Pastorzy, od których wierni domagają się szczegółowych objaśnień i rozróżnień, z konieczności zmuszeni są postępować w ten sam sposób". („Treatise on Religious Affections").

będzie on w rzeczywistości zjawiskiem tym samym (zwykle nieuniknionym), tylko odbędzie się w innych okolicznościach. W krajach katolickich np. albo w kościele anglikańskim nie spotykamy ani tego głębokiego niepokoju wewnętrznego, ani tego przeświadczenia o własnym grzechu, które tak zwykłe są u sekt szukających powtórnych narodzin. W religiach bardziej obrzędowych większą wagę kładzie się na sakramenty i z tego powodu człowiek nie potrzebuje być z góry tak starannie przygotowywany do osobistego przyjęcia zbawienia.

Każde doświadczenie naśladowane — musiało być gdzieś i kiedyś rzeczywiście przeżyte po raz pierwszy, musiało mieć swój oryginał. Dlatego w dalszym ciągu postaramy się ograniczyć do doświadczeń możliwie samodzielnych; takie zaś najłatwiej znaleźć można w sporadycznych przypadkach ludzi dorosłych.

Profesor Leuba w swym cennym artykule o psychologii nawrócenia * podporządkowuje niemal zupełnie teologiczną stronę życia religijnego stronie moralnej. Poczucie religijne określa on jako „poczucie niepełni, niedoskonałości moralnej, grzechu (jeśli użyjemy technicznego określenia), poczucie tego, co towarzyszy pragnieniu pokoju i jedności. Wyraz «religia» — mówi on — coraz bardziej oznacza zbiór tych pożądań i wzruszeń, które wynikają z poczucia grzechu i chęci uwolnienia się odeń"; i podaje długi szereg przykładów różnych grzechów — od pijaństwa do pychy duchowej — w celu wykazania, że poczucie grzechu może tak człowieka opanować i tak gwałtownie domagać się usunięcia, jak wołający o ratunek ból cielesny.

To ujęcie niewątpliwie obejmuje przypadki niezliczone. Jako dobry przykład nasuwa tu się S. H. Hadley, który po swym nawróceniu stał się apostołem wstrzemięźliwości pomiędzy nowojorskimi pijakami. Oto jego doświadczenie:

„Pewnego wtorku, wieczorem siedziałem w szynku w Harlem jako bezdomny, przez wszystkich opuszczony, umierający pijak. Zastawiłem już lub sprzedałem wszystko, za co można było dostać wódki. Usy-

* „Studies in the Psychology of Religious Phenomena", „American Journal of Psychology", VII — 309 (1896).

piałem dopiero wtedy, gdym upił się do zupełnej utraty przytomności. Już od czterech dni nic nie jadłem, a cztery noce przedtem cierpiałem na delirium tremens, czyli znosiłem okropności od północy aż do rana. Nieraz mówiłem był sobie: «Nigdy nie zostanę włóczęgą, nigdy nie będę walał się po rynsztokach, bo zanim chwila ta nadejdzie, znajdę przytułek na dnie rzeki». Bóg jednak tak pokierował, że gdy nadszedł ten czas, niezdolny już byłem do przejścia nawet ćwierci odległości od rzeki. Kiedym tak siedział rozmyślając, wydało mi się, że czuję przy sobie obecność kogoś wielkiego i bardzo potężnego. Nie wiedziałem wówczas, co to było. Dopiero potem dowiedziałem się, że był to Jezus, przyjaciel grzeszników. Podszedłem do stołu szynkowego i uderzyłem weń pięścią tak mocno, aż podskoczyły wszystkie szklanki. Pijący spojrzeli na mnie ze złośliwą ciekawością. Ja zaś powiedziałem, że nie będę już pił nigdy i gdybym wypił, to bodajem padł martwy na ulicy — w rzeczywistości czułem, że stanie się to, zanim nadejdzie ranek. Coś odezwało się we mnie: «Jeśli chcesz dotrzymać tego przyrzeczenia, idź i każ się uwięzić». Poszedłem do najbliższego posterunku policyjnego i kazałem się zamknąć.

Umieszczono mnie w ciasnej celi i wydało mi się, jakby wszystkich diabłów zamknięto tam razem ze mną. Nie było to jednak jedyne towarzystwo. Nie, Bogu niech będą dzięki! — nie. Ten sam Duch, który przyszedł do szynku, był obecny i rzekł: módl się! Zacząłem się modlić; i trwałem w modlitwie, pomimo że ulgi nie doznawałem. Gdy byłem w stanie wyjść z celi, zaprowadzono mnie do urzędnika policyjnego, który rozkazał zamknąć mnie na nowo. Wytrzeźwiałem wreszcie i odszukałem drogę do mieszkania brata, gdzie otoczono mnie opieką. Leżąc w łóżku czułem obecność Ducha, który ciągle nawracał mnie. Wstając w niedzielę byłem pewny, że dzień ten zadecyduje o moim losie, a nad wieczorem przyszło mi do głowy, żeby pójść posłuchać kazania Jerzego Mac Auleya, apostołującego wstrzemięźliwość. Poszedłem. Sala była tak napełniona, że z trudem przecisnąłem się do estrady i — zobaczyłem męża Bożego, Jerzego Mac Auleya, tego apostoła pijaków i nicponiów. Powstał i pośród ogólnego milczenia opowiedział o swoim przeżyciu. Tyle było porywającej szczerości w jego opowiadaniu, że mimo woli powiedziałem sam do siebie: «Ciekawym, czy też byłoby możliwe, aby Bóg *mnie* zbawił?» Wysłuchałem potem opowiadań jakichś dwudziestu pięciu czy trzydziestu osób wyratowanych od wódki i uprzytomniłem sobie, że muszę być zbawiony lub umrę natychmiast. Gdy dano znak, ukląkłem razem z tłumem pijaków. Pierwszą modlitwę odprawił Jerzy, a potem jego żona gorliwie się za nas modliła. O! jakaż walka toczyła się wówczas w mej biednej duszy! Błogosławiony głos szeptał mi «Pójdź», a diabeł mówił — «Strzeż się!» Opierałem się nie bardzo długo i ze złamanym sercem powiedziałem: «O Jezu najdroższy, czy możesz przyjść mi z pomocą?» Żadnymi słowami nie zdołam opisać tej chwili. Pomimo niewypowiedzianie czarnej nocy, zalegającej dotąd moją duszę, poczułem w sercu wspaniałą jasność południowego słońca. Poczułem, że jestem wolnym człowiekiem. O! jakież nieocenione uczucie bezpieczeństwa, wolności, oparcia się na Jezusie! Poczułem, że w życie moje stąpił Chrystus z całym swym blaskiem i mocą, że rzeczy stare przepadły i wszystko stało się jakieś nowe.

Od owej chwili aż dotychczas nigdy nie przyszła mi ochota wypić wódki i nigdy nie miałem zbywających na to pieniędzy. Nocy tej przysiągłem przed Bogiem, że jeśli uwolni mnie od pożądania napojów gorących, całe życie jemu poświęcę. Bóg dotrzymał obietnicy, a ja ze swojej strony starałem się wypełnić to, czegom się podjął" *.

Dr Leuba robi słuszną uwagę, że teologii doktrynerskiej w takim doświadczeniu jest nadzwyczaj mało; rozpoczyna się tu od koniecznej potrzeby pomocy wyższej i kończy się na otrzymaniu tej pomocy. Przytacza on także inne przypadki nawróceń pijaków, oparte. wyłącznie na etyce i nie zawierające w sobie — podług tych, którzy je opowiadają — ani odrobiny wierzeń teologicznych. Tak np. nawrócenie się Johna B. Gougha, powiada dr Leuba, z praktycznego stanowiska można uważać za nawrócenie się ateisty, ponieważ ani razu nie wspomniano tu o Bogu lub Jezusie **.

Bez względu jednak na znaczenie tego rodzaju odrodzeń, całkowicie lub częściowo pozbawionych intelektualnego przystosowania, uznać musimy, że dr Leuba nieco przecenia je. Odpowiadają one temu rodzajowi egotycznej melancholii chorobliwej, której przykładów dostarczają nam Bunyan i Alline. Ale w wykładzie siódmym widzieliśmy, że istnieje także melancholia obiektywna, w której główne cierpienie spowodowane jest przez brak treści zrozumiałej we wszechświecie

* Opowiadanie Hadleya podałem tu w skróceniu. Odnośnie do innych nawróceń pijaków patrz broszurę „Rescue Mission Work", ogłoszoną przez Old Jerry M'Auley Water Street Mission, New York city. Profesor Leuba w dodatku do swego artykułu podaje również szereg przypadków uderzających.

** Jako tymczasowego „zbawiciela". Gougha użyto służącego z pewnej restauracji. Generał Booth, założyciel Armii Zbawienia, twierdzi, że pierwszy krok w kierunku zbawienia nieszczęśnika, żyjącego poza nawiasem społeczeństwa, polega na tym, aby dać mu odczuć, że jakiś przyzwoity człowiek dba o niego i żywo zajmuje się sprawą jego podniesienia się lub upadku.

czy w życiu w ogóle. Przypominam Tołstoja *. Widzimy więc, że w nawróceniach znajdują się pierwiastki różnorodne, których stosunek do życia indywidualnego warto jest uwydatnić **.

Istnieją np. ludzie, którzy nigdy się nie nawracali i nie nawrócą się w żadnych okolicznościach. Wyobrażenia religijne nie mogą stać się ośrodkiem ich energii duchowej. Bywają to bardzo porządni ludzie, służący sprawie Pańskiej w życiu codziennym, ale nigdy nie są dziećmi królestwa Bożego. Są oni bądź niezdolni do wyobrażenia sobie niewidzialnego, bądź też — używając języka ludzi religijnych — są przez całe życie skazani na „bezpłodność" i „oschłość" serca. Taka zupełna niezdolność do wiary religijnej w wielu wypadkach miewa podkład intelektualny. Skłonności religijne są tu powstrzymane w swym naturalnym rozwoju przez wierzenia świeckie, np. przez wierzenia pesymistyczne i materialistyczne, które w naszych czasach zmroziły tyle dusz zdolnych kiedy indziej do swobodnego rozwoju swych skłonności religijnych. Ten sam skutek wywierają agnostyczne protesty przeciwko wierze, jako przeciwko czemuś słabemu, czego wstydzić się należy. Protesty te ciążą na bardzo wielu współczesnych i powstrzymują pełny rozwój ich instynktów. W wielu ludziach przeszkody te zupełnie nie dają się pokonać i ludzie ci nawet przy końcu życia odwracają się od wiary, która na zawsze pozostaje wobec nich bezsilna.

W innych osobnikach nienormalność leży głębiej. Zdarzają się ludzie zupełnie niewrażliwi pod względem religijnym, pozbawieni tej kategorii wrażliwości. Jak organizm niedokrwisty, pomimo całej dobrej woli, nie może dojść do swobodnej beztroski i „zwierzęcej radości" usposobień krwistych, podob-

* J. S. Mill opowiada w swym pamiętniku, że cierpiał na melancholię apatyczną (niechęć do zajmowania się czymkolwiek bądź) i że wydobył się z niej przez czytanie „Pamiętników Marmontela" (sic!) i poezji Wordswortha. Chodziło tu o melancholię czysto intelektualną, o troski metafizyczne. „Pamiętnik Milla", New York 1873, pp. 141, 148.

** Starbuck oprócz „ucieczki od grzechu" znajduje jeszcze „rozświetlenie duchowe" (spiritual illumination) jako oddzielny rodzaj nawrócenia. „Psychology of Religion", p. 85.

nie człowiek „bezpłodny" duchowo może podziwiać wiarę w swych bliźnich, nigdy jednak nie będzie przeżywał chwil uniesienia i pokoju wewnętrznego razem z tymi, którym dano jest zażywać tych radości. Należy tu jednak zastrzec się, że wszystko to mogą być również przeszkody tylko chwilowe i nawet w wieku późniejszym nadejść może odwilż, coś się rozluźni, jakaś zapora w najbardziej jałowej piersi zostanie usunięta, coś tak zmiękczy stwardniałe serce, że aż rozpłynie się ono w uczuciu religijnym. Przypadki tego rodzaju tym mocniej podsuwają przypuszczenie, że przy nawróceniu nagłym zachodzi coś cudownego. Wszystko to powinno ostrzec nas przed zbyt ścisłym stosowaniem podziału na ludzi religijnych i niereligijnych.

Umysł ludzi działa w sposób dwojaki, co prowadzi — jak zauważył prof. Starbuck — do krańcowych różnic w sprawie nawrócenia. Wszystkim znany jest przypadek, kiedy staramy się przypomnieć jakąś nazwę zapomnianą. Zwykle radzimy sobie w ten sposób, że umysłowo przechodzimy poprzez miejscowości, osoby i rzeczy, z którymi dana nazwa jest w związku. Wysiłek ten jednak nie zawsze bywa skuteczny: czujemy wówczas, że im usilniej będziemy szukać, tym mniejsze będzie prawdopodobieństwo znalezienia; wydaje się, jakby każdy nasz wysiłek tym głębiej gdzieś wpychał ową nazwę. Skuteczna bywa w takich razach metoda wprost odwrotna: należy zaniechać wszelkich wysiłków i zająć się czymś zupełnie innym, a po pół godzinie poszukiwana nazwa zjawi się w naszym umyśle, tak po prostu, powiada Emerson, jakbyśmy nigdy jej nie wołali. Wysiłek powstrzymuje w nas jakąś sprawę ukrytą, która odbyła się, gdy wysiłek ustał, i samorzutnie wydała skutek pożądany. Dr Starbuck opowiada, że pewna nauczycielka muzyki pokazawszy uczennicy, jak jakiś kawałek należy grać, miała zwyczaj mawiać w razie niepowodzenia: „Zostawmy to tymczasem, aż samo przyjdzie" *.

* „Psychology of Religion", p. 177.

Widzimy z tego, że skutki umysłowe osiągać możemy bądź na drodze dowolnej i świadomej, bądź na mimowolnej i nieświadomej; i w dziejach nawróceń znajdujemy przykłady obu tych dróg, dochodząc do dwóch typów nawrócenia — *samodzielnego* (volitional) i biernego, czyli *poddającego się*.

W typie samodzielnym nawrócenie zwykle odbywa się stopniowo i polega na układaniu po cegiełce nowej warstwy moralnych i duchowych przyzwyczajeń. I w tym jednak przypadku zdarzają się takie momenty krytyczne, w których ruch postępowy jakby szybciej się odbywał. Prof. Starbuck omawia szeroko to zjawisko psychologiczne. Nasze wyćwiczenie w jakiejkolwiek czynności praktycznej, tak samo jak nasz wzrost cielesny, zdaje się posuwać skokami i rzutami.

„Jak nawrócony budzi się niespodziewanie, oceniwszy wartość religii, podobnie atleta budzi się przeniknąwszy jakiś niezrozumiały dlań dotąd uchwyt przeciwnika. I może nadejść dzień, że stając do wielkich zapasów będzie miał wrażenie, jakby coś działało przez niego. Podobnie muzyk może niespodziewanie zdobyć jakąś sprawność techniczną, nad którą darmo biedził się dotychczas; a w chwilach natchnienia staje się on jakby instrumentem, przez który płynie muzyka. Autor zna dwie osoby zamężne, które od samego początku zdawały się mieć zupełnie szczęśliwe pożycie małżeńskie, a przecie dopiero po roku doszły do pełnej świadomości tego szczęścia. To samo zachodzi w badanych przez nas doświadczeniach religijnych" *.

W dalszym ciągu spotkamy jeszcze bardziej zadziwiające przykłady takiego podświadomego dojrzewania, którego wyniki potem nagle wyłaniają się na powierzchnię świadomości. William Hamilton i prof. Laycock z Edynburga pierwsi zwrócili uwagę na ten rodzaj zjawisk, lecz — ile mi wiadomo — dr Carpenter pierwszy wprowadził termin „cerebracji bezwiednej", który potem stał się wyrażeniem utartym.

Nietrudno byłoby znaleźć liczne przykłady nawróceń, którym towarzyszy wysiłek woli **, są one jednak w ogóle mniej

* Tamże, str. 385. Por. także str. 137—144 i 262.

** C. G. Finney podaje przykład następujący, podkreślając w nim pierwiastek woli: „Byłem w tym stanie, gdy sprawa zbawienia przez Ewangelię — w sposób cudowny stanęła przede mną. Zdaje mi się, że zobaczyłem wówczas tak

ciekawe niż nawrócenia bierne, w których obficie występują zdumiewające zjawiska życia leżącego poniżej progu świadomości. Zajmiemy się więc tymi ostatnimi, tym bardziej że między obu typami nie ma różnicy zasadniczej. Nawet w najbardziej dowolnie dokonywanych odrodzeniach znajdujemy ustępy przynajmniej częściowego poddania się, a w znacznej większości przypadków — kiedy już wola dokonała wszystkiego, co mogła, w kierunku wytęsknionego zjednoczenia wewnętrznego — wydaje się, jakby krok ostatni musiał być pozostawiony innym mocom i przebyty bez udziału woli. Innymi słowy, poddanie się okazuje się tu czymś koniecznym. „Trzeba wyrzec się woli osobistej — powiada dr Starbuck. — W wielu razach ulga póty nie przychodzi, póki jednostka nie przestanie opierać się lub czynić wysiłków pójścia w kierunku przez siebie pożądanym".

„Powiedziałem sobie, że nie poddam się — pisze jeden z korespondentów Starbucka — wszystko jednak upadło, gdy złamała się moja wola".

jasno, jak nigdy przedtem, całą pełnię i całą rzeczywistość istnienia Chrystusa. Zbawienie zawarte w Ewangelii wydało mi się jakimś ofiarowanym darem, który należało tylko przyjąć. Wszystko, co zmuszony byłem zrobić z mej strony, to było opuszczenie grzechów i przyjęcie Chrystusa. Po upływie kilku minut, podczas których to wyraźne objawienie stało przede mną, wydało mi się, jakby mnie zapytano: «Czy chcesz przystać zaraz, dzisiaj?» — Odrzekłem: «Tak, *chcę przystać zaraz, dzisiaj albo też umrzeć z pragnienia*»".

Poszedł do lasu i tam doznał walk wewnętrznych, które opisuje: nie mógł modlić się, tak pycha zatwardziła mu serce. „Wyrzucałem sobie wówczas obietnicę uczynioną Bogu, że przed wyjściem z lasu oddam mu serce. Próbując, rychło przekonywałem się, że nie mogę... Moja dusza wymykała się, serce nie dążyło ku Bogu. Przygnębiała mnie myśl, że popełniłem wiarołomstwo obiecując dzisiaj zaraz oddać serce Bogu albo umrzeć z pragnienia. Czułem się związany tą obietnicą, a pomimo to miałem ją złamać. Ogarnęło mnie wielkie osłabienie i zniechęcenie, ledwo mogłem utrzymać się w pozycji klęczącej. W tej samej chwili wydało mi się, że ktoś przybliża się do mnie. Otworzyłem oczy, aby sprawdzić. Lecz miałem objawienie przeszkody zasłaniającej mi drogę: pychę mojego serca. Poczułem, jak bardzo zawiniłem wstydząc się, gdyby ktoś zobaczył mnie klęczącego przed Bogiem, a uczucie to opanowało mnie tak silnie, że *zacząłem krzyczeć możliwie najgłośniej: «Nie odejdę stąd, choćby przyszli tu wszyscy ludzie z całej ziemi i wszyscy diabli z piekła»*. Więc cóż, mówiłem, czyż ja, grzesznik, mam wstydzić się drugiego grzesznika, że grzechy swoje wyznaję na kolanach przed Bogiem wielkim i świętym i że usiłuję pojednać się z tym, którego obraziłem. Grzech ten wydał mi się strasznym, nieskończonym. I to uczucie złamało mnie przed Panem". C. G. *Finney*, „Memoirs", pp. 14—16 (skrócone).

Inny tak się wyraża:
„Po prostu powiedziałem: «Panie! otom uczynił wszystko, co mogłem, teraz Tobie oddaję całą troskę» — i natychmiast przyszedł do mnie wielki pokój".
Jeszcze inny:
„Od razu przyszło mi do głowy, że i ja mógłbym być zbawiony, bylebym tylko przestał wysilać się w tym kierunku i poszedł za Jezusem: i jakoś pozbyłem się swego brzemienia".
I jeszcze jeden:
„Wreszcie przestałem opierać się i poddałem się, jakkolwiek była to ciężka walka. Stopniowo poczułem, że zrobiłem, co do mnie należało, a Bóg chce zrobić swoje".
„Panie! spełniona jest Twoja wola, potęp lub zbaw!" — woła John Nelson *, wyczerpany trwożliwym uciekaniem od potępienia. W tej samej chwili duszę jego napełnił spokój.

Starbuck podaje ciekawe i podług mnie słuszne — o ile pojęcia tak schematyczne mogą być słuszne w ogóle — wytłumaczenie, dlaczego poddanie się w ostatniej chwili jest tak konieczne. W umyśle człowieka przygotowanego do nawrócenia istnieją dwie rzeczy: po pierwsze jego teraźniejsza niedoskonałość, jego zło, czyli „grzech", od którego chce uciec co rychlej; i po wtóre — pewien ideał pozytywny, do którego tęskni. Otóż dla większości ludzi poczucie zła teraźniejszego dużo wyraźniej zaznacza się w świadomości niż wyobrażenie jakiego bądź ideału pozytywnego, ku któremu dążą. W większości przypadków cała uwaga tak zaprzątnięta jest grzechem, że nawrócenie nazwać można *„raczej walką z grzechem niż dążeniem ku sprawiedliwości"* **. Umysł i wola człowieka świadomego, tęsknie skierowanego ku ideałowi, zmierzają ku czemuś, co wyobrażone jest bardzo mglisto i niedokładnie. Czysto ustrojowe, podświadome siły działają poza sceną świadomości w kierunku swych własnych celów, i wraz z dążeniami jawnymi, świadomymi zmierzają ku nowemu układowi życia w osobniku; ten nowy jednak i ostateczny układ bywa bardzo różny od tego, co świadomość przewiduje. Z tego powodu wysiłki

* „Z pamiętnika Johna Nelsona", Londyn, str. 24.
** „Psychology of Religion", p. 64.

świadome bywają tu przeszkodą, podobnie jak przeszkadzają do przypomnienia sobie jakiejś nazwy.

Starbuck dotyka jądra sprawy, gdy powiada, że póki żyjemy wolą osobistą, póty przewodzi nam jaźń doczesna, niedoskonała. Dopiero skoro kierownictwo przejdzie do sił podświadomych, prawdopodobnie lepsza część jaźni dochodzi do władzy i staje się czynnikiem kierowniczym, który przedtem biernie podlegał kierownictwu z zewnątrz. I cóż wówczas czynić ma człowiek? — zapytuje Starbuck.

„Powinien zaprzestać wysiłków świadomych i zdać się na tę większą odeń Potęgę, która pracuje dla sprawiedliwości i która tajemnie pożądała w jego własnej istocie; należy pozwolić jej samej dokończyć tego, co zaczęliśmy świadomie... Poddanie się z tego punktu widzenia jest oddaniem życiu nowemu, które odtąd staje się ośrodkiem nowej osobowości, a prawda dawniej zewnętrzna, obiektywna, staje się czymś, czym się żyje" *.

„W największym nieszczęściu najbliższa jest pomoc Boża" — mówi się ze strony teologicznej. A to samo ze strony fizjologicznej brzmieć będzie: „Zrób wszystko, co tylko możesz, a twój układ nerwowy sam dokona reszty" **.

Chcąc teraz wyrazić to samo w przyjętej przez nas terminologii, powiemy: Kiedy ośrodek energii osobistej dojrzał już w podświadomości do stanu pąka gotowego rozwinąć się w kwiat, nie pozostaje nam nic innego, jeno „nic nie ruszać" i czekać, aż sam zakwitnie.

Mówiliśmy dotąd w niejasnym i oderwanym języku psychologii; używając zaś wyrażeń zwyklejszych powiedzieć możemy, że nawrócenie jest oddaniem się jaźni świadomej na łaskę potęg, których pochodzenia teraz nie określamy, które jednak są idealniejsze od naszej teraźniejszości i pracują nad naszym zbawieniem. Pojmujecie teraz, dlaczego samopoddanie się zawsze było i musi być uważane za punkt zwrotny życia religijnego, rozpatrywanego oczywiście jako życie du-

* Tamże, str. 115.
** Tamże, str. 113.

chowe i bez uwzględnienia obrządków i sakramentów. Powiedzieć można, że cały chrystianizm rozwijając się w kierunku życia wewnętrznego kładł coraz większy nacisk na tę sprawę samopoddania się. Widzimy to idąc od katolicyzmu przez luteranizm do kalwinizmu, dalej do weslejanizmu, a stąd — pozostawiając na boku chrystianizm wyznaniowy — do czystego „liberalizmu" lub transcendentalnego idealizmu, odziewającego się lub nie w szatę ducholecznictwa. Idąc przez mistyków średniowiecznych, kwietystów, pietystów i kwakrów możemy wytknąć drogę dążeniu do bezpośredniej pomocy duchowej, doznawanej przez człowieka opuszczonego w nieszczęściu; dążenie to może nie mieć nic wspólnego z żadną doktryną teologiczną ani obrzędowością błagalną.

Do tego miejsca psychologia i religia zgadzają się najzupełniej; obie przyjmują, że zbawienie w życiu przynoszą nam jakieś siły, mające wygląd czegoś zewnętrznego i leżące poza świadomym życiem człowieka. Różnica powstaje dopiero w tym miejscu, kiedy psychologia nazywa te siły „podświadomymi", a o ich skutkach mówi, że „wylęgają się" w cerebracji podświadomej, a tym samym, kiedy przyjmuje, że siły te nie są zewnętrzne w stosunku do osobnika, podczas gdy teologia chrześcijańska widzi w nich bezpośrednie nadprzyrodzone działanie Boga.

Różnicę tę pozostawimy tymczasem niewyrównaną, a — być może — okaże się w dalszym ciągu, że nie jest ona istotna.

Powróćmy do psychologii samopoddania się.

Jeśli spotkawszy człowieka żyjącego na krańcu swej świadomości, zapatrzonego w przepaść grzechu i w braki życia zaczniemy po prostu mówić mu, że wszystko w życiu jest jak najlepiej, że powinien porzucić swe troski i zerwać ze swym niezadowoleniem, przyjęci będziemy, jak byśmy prawili głupstwa. Jedyna świadomość, którą on posiada, mówi mu wprost przeciwnie, że wszystko *nie* jest dobrze; a choćbyście wskazali mu drogę najlepszą, wyda mu się ona tylko zimnokrwistą hipokryzją. „Potrzeba wiary" nie działa tak daleko. Możemy

obudzić w sobie wiarę, której zaczątki już posiadaliśmy, ale niemożliwością jest stworzyć w sobie wiarę zupełnie nową, tym bardziej gdy nasze spostrzeżenia zdają się mówić coś wręcz przeciwnego. Najlepsze rozumowanie wydaje nam się wówczas tylko zaprzeczeniem tego, co w sobie posiadamy, a przecie nie możemy nigdy pożądać samego przeczenia.

Istnieją tylko dwa sposoby wyzwolenia się od gniewu, smutku, strachu, rozpaczy i innych uczuć niepożądanych. Jeden polega na tym, że opanowuje nas uczucie przeciwne wymienionym; drugi zaś stosujemy wówczas, gdy do ostatka wyczerpani walką zatrzymujemy się i *o nic już więcej nie dbamy*. Nasze ośrodki wzruszeniowe porzucają robotę i wpadamy w chwilową apatię. Otóż wykazano na przykład, że ten stan wyczerpania chwilowego nierzadko stanowi część przesilenia nawróceniowego. Póki smutek egotyczny strzeże drzwi, póty nie dopuszczamy przed siebie szczerego wyznania wiary. Dość jednak, aby tamten na krótko odszedł, a wnet wiara korzysta ze sposobności i raz zawładnąwszy nami nie opuszcza już. Teufelsdroeckh Carlyle'a od „wiecznego Nie" do „wiecznego Tak" przechodzi przez „środek obojętności".

Za dobry przykład tak odbywającego się nawrócenia może posłużyć Dawid Brainerd, który tak opisuje swe przeżycia:

„Pewnego ranka, gdy jak zwykle przechadzałem się samotnie, spostrzegłem raptem, że wszystkie moje projekty wyzwolenia się i zbawienia ku niczemu nie prowadziły; niemal przekonany byłem o swym ostatecznym potępieniu. Przekonałem się, że już nic nie mogę uczynić dla zbawienia własnego, że zwracałem się już do Boga ze wszystkimi możliwymi prośbami, lecz że wszystkie moje prośby były daremne, ponieważ wszystkie były interesowne i ani razu nie modliłem się dla samej chwały Bożej. Widziałem wyraźnie, że nie było żadnego koniecznego związku pomiędzy moimi modlitwami i podziałem łaski Bożej, że bynajmniej nie obowiązywały one Boga do obdarzania mnie łaską i że były one równie bezskuteczne, jak wiosłowanie dłonią w celu popchnięcia łódki. Widziałem, że tylko nagromadzałem przed Bogiem akty religijne, posty, modlitwy itd., udając, a niekiedy wierząc istotnie, że zmierzam ku chwale Bożej; naprawdę zaś nie myślałem nigdy o chwale Bożej, lecz o własnym szczęściu. Widziałem, że skorom sam nic nigdy

Bogu nie dał, nie mogę spodziewać się za mą hipokryzję i szyderstwa nic prócz potępienia. Gdym zobaczył wyraźnie, że jedynym mym celem była korzyść własna, wszystkie me obowiązki wydały mi się szyderstwem i szeregiem kłamstw, ponieważ był to tylko kult samego siebie i ohydne nadużywanie Boga.

Jak przypominam sobie, w stanie tym pozostawałem od piątku rano do soboty wieczorem (12. VII. 1739), kiedy znowu przechadzałem się samotnie w tym samym miejscu. Pogrążony w stanie ponurej melancholii *próbowałem modlić się, serce me jednak niezdolne było do modlitwy ani do żadnego innego ćwiczenia religijnego; wszystkie me dawne poglądy, uczucia i dążenia religijne gdzieś przepadły. Wydawało mi się, że Duch Boży zupełnie opuścił mnie; a jednak nie byłem zrozpaczony, tylko bardzo smutny, jakby nic nie było na ziemi ani na niebie, co pocieszyć by mnie mogło. Nie bacząc na stan jakby ogłupienia czy znieczulenia,* w ciągu pół godziny powtarzałem próby modlenia się. Wtem, gdym przechodził przez gęsty lasek, chwała niewypowiedziana zajaśniała przed mą duszą. Nie mam tu na myśli jasności zewnętrznej ani wyobrażenia jakiegoś światła widzialnego: było to nowe ujęcie wewnętrzne, nowy, nieznany i do żadnego z dotychczasowych niepodobny wygląd Boga. Nie było to spojrzenie na żadną z trzech osób Trójcy Świętej — nie był to ani Bóg Ojciec, ani Syn Boży, ani Duch Święty — była to chwała Boża. Duszę moją napełniała radość niewymowna, żem widział takiego Boga, tak wspaniałą istotę Bożą; radowałem się wewnętrznie, że jest on Bogiem nad wszystkim i na wieki. Dusza moja tak była zachwycona doskonałością Bożą, że cały roztapiałem się w nim; nie myślałem już o zbawieniu własnym i zaledwie pamiętałem, że istnieje jakaś istota, którą za siebie uważałem. Pozostawałem w tym samym stanie radości wewnętrznej, pokoju i zdziwienia niemal aż do zmroku. Potem zaś począłem myśleć o tym, co widziałem, i przez cały wieczór umysł mój był w usposobieniu radosnym. Czułem się w nowym świecie i wszystko dookoła mnie miało nowy, niezwykły wygląd. Wówczas też droga zbawienia stanęła przede mną w blasku mądrości tak doskonałej, żem dziwił się, jak mogłem szukać jakiej bądź innej; dziwiłem się, że wcześniej nie zaniechałem swych własnych prób nieudolnych i nie wszedłem na tę drogę cudowną, błogosławioną i rozkoszną. Gdyby zbawienie było możliwe przez jedną z tych dróg, na których szukałem go poprzednio, np. przez spełnianie mych obowiązków czy w inny jaki sposób, dusza moja byłaby teraz odrzuciła je. Dziwiłem się, czemu świat cały nie podoba sobie w tym zbawieniu przez sprawiedliwość Chrystusa" *.

* „Edward's and Dwight's Life of Brainerd", New Haven 1822, pp. 45—47 (skrócone).

Wyodrębniłem kursywą ustęp opisujący ustąpienie, zwykłego przedtem, przykrego stanu wzruszeniowego. Znaczna część, być może większość, opisów tak ujmuje sprawę, jakby wyższy stan wzruszeniowy bezpośrednio następował po niższym *; często zaś tak wyrażają się, jakby niższy czynnie wypychany był przez wyższy. W wielu wypadkach, jak to zaraz zobaczymy, rzeczywiście sprawa tak wygląda. Zdaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że w wielu wypadkach dla otrzymania wyniku ostatecznego konieczne jest tajemne spółdziałanie obu stron, tj. podświadome budzenie się jednego wzruszenia i również podświadome zanikanie drugiego.

„T. W. B., który doszedł do paroksyzmu poczucia grzechu, nic nie jadł przez cały dzień, wieczorem zaś zamknął się w pokoju i krzyczał zrozpaczony: «Pókiż tego, o Panie!» «Powtórzywszy to — jak powiada — wiele razy, jąłem zapadać w *jakiś stan znieczulenia.* Gdym przyszedł do siebie, klęczałem, modląc się nie za siebie, lecz za innych. Poddawałem się woli Bożej i pragnąłem, aby uczynił ze mną to, co sam uzna za stosowne. Moje troski osobiste utonęły w trosce o innych»" **.

Wielki rewiwalista amerykański, Finney, pisze: „Powiedziałem sobie: Cóż to znaczy? Musiałem chyba zupełnie zrazić do siebie Ducha Świętego. Zupełnie utraciłem swe poczucie grzechu i zupełnie już nie dbam o swą duszę. Widocznie opuścił mnie Duch Boży. Jeszcze nigdy w życiu — myślałem sobie — nie byłem tak daleko od myśli o zbawieniu... Usiłowałem wzbudzić w sobie poczucie grzechu, pod którym tak uginałem się dotychczas. Na próżno chciałem zaniepokoić się. Tak byłem spokojny, że pytałem się sam siebie — azali nie jest to następstwem oddalenia się Ducha Świętego?" ***

Niewątpliwie jednak są ludzie, w których niezależnie od zaniku wrażliwości, a nawet niezależnie od braku jakich bądź

* Skoro ujmujemy całe zjawisko jako zmianę równowagi, powiedzieć możemy, że ruch nowej energii psychicznej ku środkowi osobistemu i odsuwanie się dawnej ku obwodowi (lub też wznoszenie się jednych przedmiotów ponad próg świadomości i zapadanie się innych poniżej tego progu) to tylko pewne sposoby opisania zjawiska, w rzeczywistości niepodzielnego. Toteż Starbuck ma zupełną słuszność, gdy mówi, że „samopoddanie się" i „nowe postanowienie", jakkolwiek na pierwszy rzut oka wydają się rzeczami bardzo różnymi, naprawdę są „jednym i tym samym". Samopoddanie się ujmie zjawisko z punktu widzenia dawnej jaźni, a postanowienie z punktu widzenia nowej. Tamże, str. 160.

** *A. A. Bonar*, „Nettleton and his Labors", Edinburgh 1854, p. 261.

*** *Charles G. Finney*, „Memoirs written by Himself", 1876, pp. 17, 18.

uczuć poprzedzających, życie wyższe, gdy tylko osiągnie potrzebny stopień napięcia, zrywa wszystkie tamy i przegrody i niby powódź rozlewa się szeroko. To są przypadki najbardziej uderzające i najmocniej utrwalające się w pamięci; do nich też szczególnie dostosowane jest pojęcie łaski bożej. Jeden z nich — przypadek Bradleya — opisałem szczegółowo, inne przykłady, wraz ze swymi komentarzami, odkładam do wykładu następnego.

WYKŁAD X

NAWRÓCENIE

(dokończenie)

Kończąc w tym wykładzie nasze badania nad nawróceniem, zajmiemy się przede wszystkim tymi uderzającymi przypadkami nawróceń nagłych, których najwymowniejszym przykładem jest św. Paweł i podczas których przy nagłym wstrząsie wzruszeniowym i zaćmieniu zmysłów w jednym mgnieniu oka powstaje zupełny przedział pomiędzy dawnym i nowym życiem. Nawrócenia tego rodzaju są czymś bardzo ważnym w doświadczeniu religijnym, a to dzięki zadaniu, które spełniają w teologii protestanckiej; musimy więc zbadać je dokładnie.

Sądzę, że lepiej będzie, jeśli przed przystąpieniem do rozważań ogólnych zapoznamy się z paru przykładami. Znajomość przykładów konkretnych jest konieczna, gdyż — jak mawiał prof. Agassiz — wzrok nasz tylko tak daleko sięga w uogólnienia, jak daleko pozwala nam znajomość szczegółów. Cofam się do znanego nam Henryka Alline i przytoczę to, co podaje on pod datą 26 marca 1775 roku, kiedy jego skołatany i rozszczepiony umysł zjednoczył się ku dobru.

„O zachodzie słońca chodziłem po polach narzekając na dolę swą nieszczęsną i na życie złamane; bliski już byłem zupełnego upadku pod tym brzemieniem i zdawało mi się, że nigdy na świecie nie było nikogo tak nieszczęśliwego jak ja. Wróciłem do domu i kiedy wchodziłem w drzwi, właśnie w chwili przestępowania progu, doznałem w umyśle następujących wrażeń, które były niby potężny, choć nikły i cichy głos. Szukałeś, modliłeś się, głosiłeś reformę religijną, pracowałeś, czytałeś i rozmyślałeś, ale co zrobiłeś dla zbawienia własnego? Czy bliższy zbawieniu jesteś teraz, aniżeli byłeś na początku? Czy lepiej jesteś przygotowany do nieba, czyż spokojniej staniesz przed sprawiedliwym

trybunałem Bożym teraz, aniżeli przedtem, gdyś dopiero szukać zaczynał?

W odpowiedzi na to musiałem dojść do przekonania, że nie byłem ani na krok bliżej niż przedtem, żem tak samo potępiony, tak samo na karę wystawiony i tak samo nędzny, jak dawniej byłem. I zawołałem sam w sobie: O Boże i Panie, zgubionym jest, jeśli ty, o Panie, nie znajdziesz nowej drogi dla mnie, drogi, której zgoła nie znam; bez tego nigdy nie będę zbawiony, ponieważ zawiodły mnie wszystkie drogi i sposoby, które sam sobie wybierałem. I chcę, aby mnie zawodziły. O Boże, zmiłuj się! Boże zmiłuj się!

Trwało to póty, póki nie wszedłem do mieszkania i nie usiadłem. Gdym usiadł, byłem na pół przytomny, jak człowiek, który już tonął i uratowano go w ostatniej chwili. Obróciłem się raptownie na krześle i spostrzegłszy na drugim krześle część starej «Biblii», chwyciłem ją z pośpiechem. Otworzyłem bez jakiejkolwiek uprzedniej myśli i oczy moje padły na psalm 38, który wówczas przeczytałem po raz pierwszy. Słowa przeczytane zachwyciły mnie z taką mocą, że zdawało mi się, jakby szły mi przez całą duszę, jakby sam Bóg modlił się w nich za mnie i wespół ze mną. W tym samym czasie mój ojciec zwołał całą rodzinę na modlitwę; słuchałem jego słów, nie zwracałem jednak na nie żadnej uwagi i w dalszym ciągu modliłem się słowami psalmu. O, pomóż mi, pomóż mi Ty, Zbawco duszy, wyratuj mnie lub zgubiony jestem na zawsze. Jeśli zechcesz, możesz uczynić to choćby zaraz tej samej nocy i jedną kroplą krwi Twojej możesz odkupić grzechy moje i uspokoić Boga zagniewanego. I w tej samej chwili, kiedym cały mu się oddawał, kiedy pragnąłem, aby rozporządzał mną podług swego upodobania, przy każdym powtarzanym słowie «Pisma świętego», miłość odkupiająca jęła spływać na moją duszę z taką mocą, że wydawało mi się, jakbym cały zatonął w niej. Znikło brzemię winy i potępienia; ciemność ustąpiła; serce moje korzyło się przepełnione wdzięcznością, a cała dusza — która kilka minut temu jęczała przed widmem śmierci i wołała o pomoc do nieznanego Boga, przepełniona była teraz miłością nieśmiertelną, unosiła się na skrzydłach wiary, wolna od kajdan śmierci i ciemności i wołająca — Bóg mój i Pan mój; on jest mą twierdzą i opoką, mą pawężą i wieżą obronną, moim życiem, mą radością, mym teraźniejszym i wiekuistym udziałem. Gdym podniósł oczy, zdało mi się, że widzę to samo światło (nieraz poprzednio widywał on «oczami wewnętrznymi» jaskrawy promień światła), choć miało ono wygląd nieco odmienny. Gdym tylko dostrzegł je, wola Boża odsłoniła się przede mną, jak było mi to dawniej obiecane, i musiałem zawołać: Dosyć już, dosyć, o dobry Boże! Sprawa mego nawrócenia się, przemiany i wszystko, przez co ujawniło się ono, tak samo nie może podlegać wątpliwości, jak to światło, które widziałem, i jak wszystko, com widział kiedykolwiek.

W pół godziny potem, pośród całej mej radości, dusza moja została uwolniona, Bóg odsłonił mi, jaką pracę mam spełniać w służbie Bożej, i powołał mnie do głoszenia ewangelii. Zawołałem wówczas: Amen, o Boże! — pójdę! Poślij mnie, poślij mnie! Reszta nocy zeszła mi na uniesieniach radosnych, na chwaleniu i czczeniu Przedwiecznego za ten bezmiar łaski niezasłużonej. Te uniesienia i stan niebiański trwały tak długo, że moja natura zaczęła domagać się snu; zamierzałem zamknąć oczy na kilka chwil. Natychmiast jednak wmieszał się w to diabeł i powiedział mi, że gdy usnę, to stracę wszystko i zbudziwszy się rano przekonam się, że były to tylko złudzenia. Wnet zawołałem: o Boże i Panie! — jeślim otumaniony, rozprosz te mroki.

Potem zamknąłem oczy i pokrzepiłem się krótkim snem. Gdym się obudził, pierwszym pytaniem było: gdzie jest mój Bóg? Po chwili dusza moja obudziła się w Bogu i z Bogiem, otoczona ramionami miłości wiekuistej. O wschodzie słońca wstałem w radości i opowiedziałem rodzicom o wszystkim, co Bóg uczynił dla mej duszy, i o cudzie Bożej łaski bezmiernej. Wziąłem «Biblię», aby pokazać im słowa, które poprzedniego wieczoru wycisnął Bóg na mojej duszy, skoro jednak otworzyłem księgę, wszystko w niej wydało mi się zupełnie nowe.

Tak było mi pilno do służenia Chrystusowi i do głoszenia ewangelii, że nie mogłem dłużej pozostawać na tym samym miejscu i musiałem iść opowiadając o cudach miłości odkupiającej. Straciłem wszelki pociąg do przyjemności cielesnych, do cielesnego towarzystwa i zdolny byłem zupełnie ich się wyrzec" *.

Młody Alline bez innych książek, prócz „Biblii", i bez innej nauki, prócz własnego doświadczenia, w bardzo krótkim czasie został pastorem i odtąd w surowości i prostocie życia mógł spółzawodniczyć z najpobożniejszymi świętymi. Pomimo jednak całego szczęścia, które znalazł na swej trudnej drodze, nie odzyskał nigdy upodobania nawet do najniewinniejszych przyjemności cielesnych; musimy więc umieścić go, razem z Bunyanem i Tołstojem, pomiędzy tymi duszami, na których melancholia pozostawia ślady niezatarte. Jego zbawienie mieściło się w jakimś wszechświecie różnym od naszego naturalnego świata i życie było dlań zawsze próbą smutną i bolesną. Wiele lat później spotykamy go piszącego taki wstęp do pa-

* „Life and Journals", Boston 1806, pp. 31—40 (skrócone).

miętnika: „W środę dn. 12 miałem kazanie do nowożeńców i byłem szczęśliwy, żem jest narzędziem do potępienia rozkoszy cielesnej".

Następny przykład przytaczam za prof. Leubą, który podaje go we wspomnianym już artykule, ogłoszonym w VI tomie „American Journal of Psychology". Człowiek, z którym mamy tu do czynienia, był synem duchownego i otrzymał wyższe wykształcenie w Oksfordzie; jego historia bardzo przypomina znane i w pewnej mierze klasyczne dzieje pułkownika Gardinera. Oto ona z małymi skrótami:

„W czasie pomiędzy opuszczeniem Oksfordu i moim nawróceniem się nigdy nie wchodziłem do kościoła mego ojca, chociaż od lat ośmiu mieszkałem z nim razem. Pieniądze zarabiałem pracując w dziennikarstwie i traciłem je na pohulanki z każdym, kto tylko chciał siąść i pić ze mną. Pędząc takie życie, nieraz bywałem pijany w ciągu całego tygodnia, po którym przychodził okres wyrzutów i zupełnej wstrzemięźliwości na przeciąg miesiąca.

Przez cały ten okres życia, to znaczy do roku 33, nigdy nie miałem ochoty oprzeć się na religii i zmienić postępowania. Wszystkie moje cierpienia spowodowane były przez straszne wyrzuty sumienia, których doznawałem po każdej większej pohulance; te wyrzuty przyjmowały postać żalu z powodu takiego marnowania życia przeze mnie — człowieka utalentowanego i posiadającego wyższe wykształcenie. Wyrzuty były tak straszne, że oszroniały mi głowę siwizną w ciągu jednej nocy — i po każdej takiej nocy wstawałem rano bardziej siwy. Com wówczas wycierpiał, to nie sposób opisać. Były to męczarnie prawdziwie piekielne. Nieraz przysięgałem sobie, że poprawię się, byleby tylko cierpienie minęło «tym razem». Niestety, po trzech dniach wracałem do siebie i znowu byłem szczęśliwy, jak zwykle. Trwało to przez lata całe. Dzięki wyjątkowym siłom cielesnym zawsze wracałem do zdrowia i jeślim tylko nie pił, nie było człowieka zdolnego radośniej ode mnie ujmować życie.

Nawróciłem się we własnym pokoju sypialnym, w plebanii mego ojca, o godz. 3 po południu w gorący dzień lipcowy (13 lipca 1886 r.). Byłem zupełnie zdrowy i nie piłem już od miesiąca. O zbawienie mej duszy bynajmniej się nie kłopotałem. Naprawdę — dnia tego zupełnie nie myślałem o Bogu. Jedna z moich młodych znajomych przysłała mi z prośbą o ocenę z literackiego punktu widzenia egzemplarz książki prof. Drummonda pt. «Prawo przyrodzone w Świecie Duchowym» («Natural Law in the Spiritual World»). Mając wysokie mniemanie o własnych zdolnościach krytycznych i pragnąc zyskać w oczach mej znajomej, wziąłem książkę ze sobą do sypialnego pokoju, aby tam w spokoju przeczytać ją uważnie i potem napisać swój sąd o niej. Wówczas Bóg spotkał mnie twarzą w twarz i spotkania tego nigdy nie zapomnę. «Kto ma Syna, ten ma życie wieczne, a kto nie ma Syna, ten i życia nie ma». Słowa te czytałem wiele razy przedtem, było to jednak coś całkiem innego. Stałem teraz w obecności Boga i uwaga moja była przykuta do tych wierszy; nie mogłem zabrać się do książki, zanim nie rozwikłałem, co właściwie zawierają w sobie te słowa. Dopiero przeniknąwszy ich znaczenie mogłem czytać dalej, czując jednocześnie, że w pokoju była jakaś inna istota, choć zupełnie niewidzialna. Cichy spokój był wprost cudowny i poczułem się szczęśliwy w najwyższym stopniu. W jednym mgnieniu oka dojrzałem niewątpliwie, że dotąd jeszcze nigdym nie dotknął Wiekuistego: jeślibym wówczas umarł, potępiony byłbym bezpowrotnie. Byłem potępiony. Wiedziałem to wówczas z równą pewnością, jak wiem dzisiaj, żem zbawiony. Duch Boży mówił mi o tym w miłości niewypowiedzianej, nie było w tym nic strasznego, miłość Bożą czułem bardzo mocno nad sobą i pozostał tylko żal, że przez własną głupotę utraciłem to wszystko. I cóż pocznę teraz? Co mogłem robić? Nie budziłem w sobie pokutnego żalu za grzechy. Bóg nie wymagał pokuty ode mnie. Wszystko, co czułem, streszcza się w słowach: «jestem potępiony» — i nawet Bóg pomimo całej swej miłości pomóc mi nie może. Nie było w tym winy ze strony Wszechmocnego. Przez cały ten czas byłem niepomiernie szczęśliwy: czułem się niby małe dziecko wobec ojca. Postąpiłem źle, a jednak Ojciec nie gniewa się, tylko najcudowniej kocha mnie. Wciąż jeszcze wyrok trwa na mnie, trwa w mocy. Zgubiony byłem na pewno; lecz będąc z natury człowiekiem dzielnym nie upadałem biernie, tylko odczuwałem głęboki smutek na myśl o przyszłości, pomieszany z żalem za wszystkim straconym, i dusza moja drżała na myśl, że wszystko to przepadło na zawsze. Wówczas delikatnie, z miłością, jęła przewijać się koło mnie niezawodna droga ratunku. Stara, bardzo stara historia powróciła raz jeszcze i mówiła słowami najprostszymi: «Nie masz imienia, które by zbawić cię mogło oprócz imienia Jezusa Chrystusa». Ani słowa znikąd nie słyszałem. Moja dusza zdawała się widzieć Zbawiciela oczami duchowymi. Od owej chwili do dnia dzisiejszego minęło bez mała lat dziewięć, a nigdym nie miał najmniejszej wątpliwości, że w owe popołudnie lipcowe pracowali nade mną Jezus Chrystus i Bóg Ojciec; każdy inaczej, lecz każdy z miłością najwyższą. Wówczas przyszła na mnie radość nawrócenia tak nadzwyczajnego, że w dwadzieścia cztery godziny cała wieś już o nim wiedziała.

Lecz czasy niepokoju miały dopiero nadejść. Nazajutrz po nawróceniu się poszedłem w pole pomagać przy żniwach, a ponieważ nie ślubowałem

Bogu zupełnej wstrzemięźliwości, tylko umiarkowanie w piciu, wypiłem za dużo i wróciłem do domu pijany. Moja biedna siostra była w rozpaczy; wstydziłem się sam siebie i zaraz poszedłem do swego pokoju, dokąd i ona weszła płacząc bardzo. Powiedziała mi, że byłem nawrócony i oto wnet upadłem powtórnie. Pomimo tego że byłem pijany (choć nie do utraty przytomności), wiedziałem, że zaczęte we mnie dzieło Boże nie było zniszczone. Około południa po raz pierwszy od lat dwudziestu ukląkłem i klęcząc modliłem się do Boga. Nie prosiłem o przebaczenie; wiedziałem, że byłoby to nieprzystojnie, ponieważ pewny byłem, że znowu upadnę. Cóż więc miałem czynić? Oddałem mu się z głęboką wiarą, że mój indywidualizm będzie zburzony, że Bóg wszystko mi zabierze — i chciałem tego. W takim poddaniu się tkwi tajemnica świętego życia. Od tej chwili napoje nie miały w sobie nic strasznego dla mnie: nigdym ich nie tknął, nigdym nie pożądał. To samo stało się z moją fajką: paliłem stale od dwunastego roku życia; potrzeba palenia odeszła ode mnie od razu i nigdy już nie powróciła. To samo ze wszystkimi innymi grzechami — we wszystkich wypadkach wyzwolenie się było trwałe i zupełne. Od czasu nawrócenia nie miałem już pokus — od tej chwili obcowania ze mną Bóg najwidoczniej odpędził ode mnie szatana, który miał swobodę w innych sprawach, ale nigdy odnośnie do grzechów cielesnych. Od czasu, gdy całe życie moje poddałem Bogu, prowadził on mnie tysiącem dróg i krokami moimi kierował w sposób zgoła niepojęty dla tych, którzy nie znają błogosławieństw i radości życia całkowicie Bogu poddanego".

Tyle o oksfordczyku, którego nawrócenie znamienne jest przez zupełne usunięcie dawnych upodobań, będące wynikiem samej sprawy nawrócenia.

Ze znanych mi przypadków nawróceń nagłych niewątpliwie najciekawszym jest nawrócenie na katolicyzm wolnomyślnego żyda francuskiego, Alfonsa Ratisbonne, w Rzymie 1842 r. W liście pisanym do jednego ze swych przyjaciół księży nawrócony podaje żywy opis okoliczności *. Wypadki poprzedzające zdają się tak układać, że nie upoważniały do przewidywania nawrócenia. Miał on starszego brata, który nawrócił się na katolicyzm i był księdzem. Sam zaś był bezreligijny i żywił niechęć do brata odstępcy i w ogóle do „sutanny". W dwudziestym dziewiątym roku życia znalazł się w Rzymie w towarzystwie pewnego artysty francuskiego, który usiłował nawrócić go; próby te jednak po dwóch czy trzech rozmowach nie dały innego wyniku prócz tego, że Ratisbonne pół żartem zgodził się zawiesić na szyi medalik i wziął do przeczytania jeden egzemplarz krótkiej modlitewki do Matki Boskiej. Opisując te rozmowy Ratisbonne nadaje sobie ton lekki i żartobliwy, zaznacza jednak, że słowa modlitwy uporczywie mu się przypominały i że w nocy poprzedzającej kryzys. doznał czegoś w rodzaju zmory, podczas której widział czarny krzyż bez Chrystusa na nim. Pomimo to aż do południa dnia następnego czuł się swobodnie wesołym i spędził czas na rozmowach lekkich. Teraz niech on sam mówi:

* Podane szczegóły zaczerpnięte są z włoskiego przekładu tego listu, umieszczonego w „Biografia del Sig. M. A. Ratisbonne", Ferrara 1843.

„Gdyby mi wówczas kto powiedział: Alfonsie, za kwadrans będziesz czcił Jezusa Chrystusa jako swego Boga i Zbawiciela; będziesz leżał krzyżem i bił czołem o posadzkę skromnego kościoła; będziesz przyciskał pierś do nóg księdza; spędzisz karnawał w kolegium jezuickim, przygotowując się do przyjęcia chrztu i myśląc o tym, jak chętnie oddałbyś życie za wiarę katolicką; wyrzeczesz się świata, jego wspaniałości i przyjemności; wyrzeczesz się majątku, swych marzeń i, w razie potrzeby, narzeczonej; wyrzeczesz się miłości rodziny, poszanowania przyjaciół i przywiązania do ludu żydowskiego; będziesz marzył jedynie o pójściu za Chrystusem i dźwiganiu Jego krzyża aż do śmierci — gdyby, powiadam, jakiś wróżbita przyszedł do mnie z taką przepowiednią, orzekłbym, że bardziej zwariowanym od niego chyba ten tylko mógłby być, kto by uwierzył w możliwość spełnienia się tych głupstw. A przecie teraz to szaleństwo jest moją jedyną mądrością, mym szczęściem jedynym.

Wychodząc z kawiarni spotkałem powóz pana B. (przyjaciel prozelity). Zatrzymał się i poprosił, abym zaczekał nieco, póki nie załatwi pewnej sprawy w kościele San Andrea dele Fratte. Zamiast czekać w powozie sam, wszedłem do kościoła i przyglądałem mu się. Kościół San Andrea był ubogi, mały i pusty. Sądzę, że prócz mnie nikogo więcej tam nie było. Żadne dzieło sztuki nie ściągnęło na siebie mej uwagi. Wodziłem oczami po wnętrzu nie myśląc o niczym określonym. Przypominam sobie tylko psa zupełnie czarnego, który obiegł mnie dookoła, gdy tak stałem rozglądając się. W jednej chwili zniknął i pies, i cały kościół, i nie widziałem już nic... lub raczej naprawdę, o Boże, rzecz tylko jedną.

Jakżeż mówić mam o tym? — O nie! słowa ludzkie nie mogą wyrazić niewyrażalnego. Wszelki opis, choćby najwznioślejszy, byłby tylko profanacją prawdy niewypowiedzianej.

Leżałem na posadzce skąpany we łzach i nic nie wiedząc o sobie, gdy p. B. powołał mnie z powrotem do życia. Nie mogłem odpowiedzieć na pytania, którymi zarzucał mnie. Wreszcie chwyciłem medalion, który miałem na szyi, i w uniesieniu jąłem całować znajdujący się na nim wizerunek Dziewicy. O, to była ona naprawdę. Rzeczywiście to była ona! (Miał on widzenie Dziewicy).

Nie wiedziałem, gdzie się znajdowałem: nie wiedziałem, czy byłem Alfonsem, czy kim innym. Czułem jedynie, że jestem zmieniony; wiedziałem, że moje ja jest inne. Szukałem siebie w sobie i znaleźć się nie mogłem. Na dnie swej duszy poczułem wybuch radości najgorętszej; nie mogłem mówić i bynajmniej nie miałem ochoty opowiadać tego, co zaszło. Czułem jednak coś uroczystego i świętego w sobie i to skłoniło mnie do zażądania księdza. Zaprowadzono mnie do niego. I tam, sam na sam, klęcząc i z drżącym sercem opowiedziałem wszystko, jak umiałem, po uprzednim otrzymaniu na to wyraźnego rozkazu. Sam sobie nie mogłem zdać sprawy z prawdy, którą poznałem i w którą uwierzyłem. Powiedzieć mogłem jedynie, że w jednej chwili opaska spadła mi z oczu; nie tylko jedna opaska, lecz cały szereg powijaków, w które byłem zawinięty. Szybko znikały jeden za drugim, jak mgły i lód znikają pod palącymi promieniami słonecznymi.

Wychodziłem jakby z grobowca, jakby z otchłani ciemności — i żyłem, naprawdę żyłem. Płakałem jednak, ponieważ na dnie tej otchłani zobaczyłem nędzę ostateczną, z której wybawiła mnie łaska nieskończona. I wzdrygałem się na widok swych niesprawiedliwości; wzdrygałem się zdumiony, wzruszony i oniemiały z podziwu i wdzięczności. Możecie pytać mnie, jak doszedłem do tych nowych poglądów — naprawdę bowiem nigdy nie przeczytałem ani jednej stronicy z «Biblii», a dogmat grzechu pierworodnego jest bądź całkowicie odrzucany, bądź zapomniany przez Żydów współczesnych — myślałem więc o nim tak mało, że ledwie znałem go z imienia. Lecz jak doszedłem wówczas do ujęcia go? Mogę tylko tyle powiedzieć, że wchodząc do kościoła byłem w ciemności, a wychodząc zeń widziałem pełnię światła. Zmianę tę wytłumaczyć mogę jedynie porównując ją do snu głębokiego lub do otwarcia oczu na światło ślepo urodzonemu. Widzi, lecz nie może określić światła, w którym się kąpie i dzięki któremu widzi tyle rzeczy zadziwiających. Jeśli zaś nie możemy określić światła fizycznego, to jakżeż zrobić byśmy to mogli odnośnie do światła będącego samą prawdą? Sądzę, że trzymam się w granicach prawdomówności, gdy mówię, że nie posiadając żadnej książkowej znajomości doktryny religijnej przenikam teraz intuicyjnie jej ducha i znaczenie. *Czuję* te rzeczy ukryte lepiej, niż gdybym widział je; czuję je z tych skutków niewytłumaczonych, które wywołują we mnie. Wszystko to odbyło się w głębi mego wnętrza; wrażenia te, szybsze od myśli, wstrząsnęły mą duszą, jakby przeinaczyły i obróciły ją w innym kierunku, ku innym celom, na inne ścieżki. Źle się wyrażam. Lecz jakże, o Boże, zamknąć w słowach ubogich i suchych uczucia dla serca jedynie zrozumiałe".

Mógłbym mnożyć przykłady niemal bez końca — i te jednak wystarczą do wykazania, jak rzeczywistym, wżerającym się w pamięć i wyraźnym wypadkiem jest nawrócenie nagłe dla człowieka, który je przeżył. Z wyżyny nawrócenia sam człowiek na pewno wydaje się sobie biernym widzem lub ofiarą jakiejś sprawy nadzwyczajnej, odbywającej się na nim pod działaniem sił wyższych. Zanadto jest to widoczne, aby mogła tu powstać jakaś wątpliwość. Teologia łącząc to z nauką o wybranych i o łasce doszła do wniosku, że w tych dramatycznych, zgoła do innych niepodobnych, chwilach naszego życia Duch Boży w sposób szczególny przebywa z nami czy w nas. W chwilach tych, jak sądzi teologia, natchnieni zostajemy nową naturą i dostępujemy spólnoty z samą substancją bóstwa.

Z takiego poglądu wynikać winno, że nawrócenie zawsze musi być nagłe; ten wynik logiczny, zdaje się, pierwsi dostrzegli Bracia Morawscy. Za tym mniemaniem poszli również metodyści, jeśli nie dogmatycznie, to przynajmniej w praktyce; a John Wesley na krótko przed śmiercią pisał:

„W samym tylko Londynie znalazłem 652 członków naszego stowarzyszenia bardzo jasno zdających sobie sprawę ze swych przeżyć duchowych. Nie mam też żadnego powodu wątpić o prawdziwości ich zeznań. Otóż wszyscy oni, bez wyjątku, oświadczyli, że wyzwolenie od grzechu odbyło się w nich raptownie, że zmiana była dziełem jednej chwili. Gdyby połowa z nich, jedna trzecia lub choćby jedna dwudziesta powiedziała, że zmiana zachodziła stopniowo, uwierzyłbym, że tak jest odnośnie do *tych właśnie* ludzi, i doszedłbym do wniosku, że *niektórzy* uświęcani bywają stopniowo, a *inni* raptownie. Skoro jednak w tak długim przeciągu czasu nie znalazłem nikogo, kto przeżyłby uświęcenie stopniowe, muszę twierdzić, że świątobliwość — jeśli nie zawsze, to przynajmniej zwykle — przychodzi raptownie" *.

* *Tyerman*, „Life of Wesley", I — 463.

A przecie najbardziej rozpowszechnione sekty protestanckie bynajmniej nie nagromadziły takiej masy przykładów nawróceń nagłych. Podług tych sekt, podobnie jak podług kościoła katolickiego, dla zbawienia człowieka wystarcza krew Chrystusowa, sakramenty i spełnianie zwykłych obowiązków religijnych; a ostre przesilenie rozpaczy i poddania się z następującym później pokrzepieniem ducha bynajmniej nie jest konieczne. Podług metodyzmu przeciwnie, póki wierny nie przeżył przesilenia, póty nie przyjął jeszcze naprawdę podawanego mu zbawienia i ofiara Chrystusowa nie osiągnęła swego celu. Niechybnie metodyzm postępuje tu, jeśli nie po drodze bardziej zdrowomyślnej, to w każdym razie idzie za głębszym instynktem duchowym. Te jednostki, które wystawia on jako wzorowe i godne naśladownictwa, to nie tylko typy bardziej interesujące z dramatycznego punktu widzenia, lecz i pełniejsze psychologicznie.

Zupełnie rozwinięty wielkobrytyjski i amerykański rewiwalizm możemy uznać za skodyfikowany i stereotypowy sposób postępowania, ku któremu prowadzą tego rodzaju poglądy. Pomimo niewątpliwego istnienia świętych spomiędzy ludzi raz urodzonych, którzy do świętości doszli stopniowo, bez kataklizmów; pomimo (że tak powiem) przesiąkania coraz większej ilości dobroci naturalnej do schematu zbawienia — rewiwalizm zawsze był zdania, że za doskonały uchodzić może tylko jego własny typ doświadczenia religijnego. Najpierw trzeba być przybitym do krzyża rozpaczy i konania, aby potem w jednym mgnieniu oka dostąpić cudownego wyzwolenia.

Nic dziwnego, że ci, którzy osobiście przeżyli takie doświadczenie, unoszą ze sobą wrażenie raczej cudu niż sprawy naturalnej. Nieraz słyszą oni głosy i widzą światła lub postaci. Zdarzają się zjawiska ruchów automatycznych; i człowiekowi, który zupełnie wyrzekł się woli własnej, zawsze wydaje się, że napłynęła nań i zawładnęła nim jakaś zewnętrzna, wyższa moc. W dodatku poczucie odnowienia, bezpieczeństwa, czystości i sprawiedliwości bywa tak cudownie radosne, że bez

trudu uznaje się je za rękojmię zasadniczej przemiany całej istoty.

„Nawrócenie się — powiada Józef Alleine, purytanin z Nowej Anglii — nie jest prostym skierowaniem na ścieżkę świątobliwości, lecz jest to wprowadzenie świętości do wszystkich władz, zasad i czynów człowieka. Prawdziwy chrześcijanin — to jakby fabryka odnowiona od podstaw aż do szczytu, to nowy człowiek, nowe stworzenie".

Podobnie wypowiada się Jonathan Edwards:

„Wdzięczne wpływy, które pochodzą od Ducha Bożego, są całkowicie nadprzyrodzone — zupełnie różne od wszystkiego, czego doznają ludzie nie odrodzeni. Są czymś, co nie daje się osiągnąć przez żadne udoskonalenia lub kombinacje zdolności i zasad przyrodzonych; ponieważ od rzeczy naturalnych i od wszystkiego, czego doznają ludzie naturalni, różnią się one nie tylko stopniem i okolicznościami, lecz także samą swą istotą i doskonalsze są od rzeczy przyrodzonych. Wynika stąd, że święty po nawróceniu doznaje spostrzeżeń i uczuć całkowicie innego rodzaju niż te, które przeżywał przed nawróceniem... Pojęcia świętych o miłości Bożej i ten rodzaj rozkoszy, którą miłość ta przynosi, są czymś zupełnie szczególnym, różnym od wszystkiego, co posiada człowiek zwykły i z czego może zdawać sobie sprawę".

W innym miejscu Edwards wykazuje, że tę promienną przemianę z konieczności poprzedza stan rozpaczy.

„Nie należy się dziwić — mówi on — że Bóg, zanim uwolni nas od grzechu i zależności od gniotącego cierpienia, daje nam wyraźne odczucie tego zła, od którego wyzwala nas; a to po to, abyśmy poznali wartość zbawienia i stali się zdolni do oceny tego, co Bóg czynić dla nas raczy. I tak ludzie zbawiani przechodzą kolejno dwa stany odmienne: najpierw stan potępienia, a potem stan usprawiedliwienia i błogosławieństwa. A że Bóg zbawiając ludzi postępuje z nimi jak z istotami rozumnymi, wydaje się więc rzeczą miłą mądrości Bożej, aby ludzie odczuwali oba te stany. Najpierw aby czuli stan swego potępienia, a potem stan wyzwolenia i szczęśliwości".

Cytaty powyższe dają nam wystarczające wytłumaczenie tych zmian z punktu widzenia doktryn teologicznych. Pomimo tego, że sugestia i naśladownictwo na pewno niemało przyczyniły się do namnożenia nawróceń w podniecenych zgromadzeniach religijnych, w niezliczonych wypadkach nawrócenia były oryginalnym, znikąd nie zapożyczonym, osobistym przeżyciem

mężczyzn i kobiet. Gdyby nam wypadło pisać dzieje umysłu ludzkiego ze stanowiska wyłącznie przyrodniczego, pomijając zupełnie religijną stronę zagadnienia, zawsze musielibyśmy uważać ludzką zdolność do nagłego i zupełnego nawrócenia się za jedną z najciekawszych ludzkich właściwości.

Powstaje teraz pytanie: co mamy sądzić o tym wszystkim? Czy nagłe nawrócenie się jest cudem?

Czy jedynie wówczas obecny jest Bóg, którego nie ma w sercu podczas przemian mniej gwałtownych? Czy nawet między uchodzącymi za odrodzonych mamy do czynienia z dwoma rodzajami ludzi, z których tylko jeden rzeczywiście uczestniczy w Chrystusie? Lub też przeciwnie, może całe zjawisko odrodzenia, nie wyłączając najdziwniejszych przejawów nagłych, jest sprawą czysto przyrodzoną — jedynie mniej lub więcej boską w skutkach; przyczyny zaś i mechanizm całej tej sprawy nie są ani mniej, ani więcej boskie niż przyczyny i mechanizm jakiej bądź innej, niższej lub wyższej sprawy życia wewnętrznego?

Zanim odpowiem na to pytanie, muszę jeszcze zrobić kilka uwag psychologicznych. W rozdziale poprzednim wyjaśniłem przesuwanie się w ludziach ośrodków energii osobistej i błyski nowych przesileń wzruszeniowych. Widzimy, że zjawiska te wynikają częściowo z widocznie świadomych aktów myśli i woli, lecz także w bardzo znacznej mierze z bodźców przechowywanych i rozwijających się w podświadomości i nagromadzanych przez doświadczenia życiowe. Gdy bodźce te dojrzeją, wówczas wyniki wylęgają się lub rozwijają się w kwiaty. Będziemy teraz w sposób mniej nieokreślony mówili o tych dziedzinach podświadomości, w których odbywają się owe rozwinięcia się pąków kwietnych. Żałuję tylko, że brak czasu zmusza mnie do streszczania się.

Termin „pole świadomości" dopiero w ostatnich czasach przyjął się w dziełach psychologicznych. Do niedawna jednostką życia duchowego było wyobrażenie proste, ujmowane jako rzecz ściśle ograniczona. Współcześni psycholodzy natomiast

skłaniają się ku poglądowi, że rzeczywistą jednostkę świata duchowego tworzy prawdopodobnie całkowity stan duchowy, pełna fala świadomości albo pole przedmiotów przedstawiających się podmiotowi w pewnej chwili. Dochodzę przy tym do przekonania, że niepodobieństwem jest określenie z jaką taką dokładnością granic tej fali lub tego pola.

Nasze pola świadomości następują jedne po drugich. Każde z nich posiada swój ośrodek zainteresowania, wokół którego układają się przedmioty; bardziej interesujące bliżej środka, budzące zaś uwagę coraz mniejszą dalej ku obwodowi, aż wreszcie rozpływają się i bledną na nieuchwytnej granicy pola. Jedne pola bywają wąskie, a inne szerokie. Zwykle cieszymy się, gdy mamy pole szerokie, ponieważ wówczas widzimy od razu liczne prawdy i nieraz przemykają się nam przed oczami stosunki, których istnienia raczej domyślamy się, niż widzimy je rzeczywiście; te stosunki nikną w owych odległych dziedzinach otaczającej rzeczywistości, które nie tyle dostrzegamy naprawdę, ile raczej uważamy za dostrzegalne. W innych przypadkach, np. w stanie upicia się, w chorobie lub zmęczeniu, nasze pole może zwęzić się niemal do jednego punktu i wówczas czujemy się zdławieni i ściśnięci.

Różne jednostki ujawniają różnice ustrojowe w szerokości pola. Wielkie geniusze organizacyjne — to zwykle ludzie o bardzo szerokich polach widzenia; na tych polach od razu występują całe programy czynności przyszłych, rzucając jednocześnie promienie naprzód w kierunku określonym. Ludzie przeciętni zwykle nie rozporządzają takimi wszystko obejmującymi spojrzeniami na swój przedmiot; idą jakby po omacku, od punktu do punktu i nieraz zatrzymują się zupełnie. W niektórych chorobach świadomość zmniejsza się do iskierki, bez pamięci o przeszłości i bez myśli o przyszłości, z teraźniejszością sprowadzoną do jednego prostego wzruszenia lub do jednego wrażenia cielesnego.

Najważniejszą rzeczą, na którą zwraca uwagę termin „pole", jest nieuchwytność jego granicy. Treść leżąca na pograniczu, pomimo tego że uświadomiona jest bardzo niedokładnie,

istnieje tam i przyczynia się zarówno do skierowywania naszej działalności, jak też do określenia najbliższego poruszenia naszej uwagi. Leży ono wokół nas, jakby „pole magnetyczne", i kiedy jedna faza świadomości przechodzi w drugą, ośrodek energii przesuwa się po polu, niby igła magnesowa. Cały zapas wspomnień unosi się wokół pola, gotowy dotknąć go i wejść w nie; poza granicą również stale leży cały zbiór naszych sił, podniet i świadomości stanowiących naszą jaźń doświadczalną. Rozdział pomiędzy tym, co jest rzeczywiste, i tym, co tylko możliwe w każdym momencie naszego życia świadomego, przeprowadzany jest tak niewyraźnie, że o wielu pierwiastkach życia duchowego trudno orzec, czy jesteśmy ich świadomi, czy też nie.

Psychologia zwykła, godząc się z tym, że trudno jest nakreślić linię graniczną, przyjmuje pomimo to za dowiedzione: po pierwsze, że cała świadomość człowieka w jakimś momencie — ogniskowa lub obwodowa, skupiająca uwagę lub jej nie skupiająca — mieści się w polu tego momentu, jakkolwiek mgliste i niemożliwe do wyznaczenia byłyby granice tego pola; i po wtóre, że wszystko istniejące bezwzględnie poza polem jest bezwzględnie nie istniejące i zgoła nie może być faktem świadomości.

Doszedłszy do tego miejsca, muszę poprosić was, abyście przypomnieli sobie to, co w wykładzie poprzednim powiedziałem o życiu podświadomym. Powiedziałem tam, że ci, którzy pierwsi zwrócili uwagę na te zjawiska, nie znali ich tak, jak my znamy je dzisiaj. Należy teraz wytłumaczyć, co przez to rozumiem.

Za najważniejszy krok naprzód w psychologii — od czasu, gdy zajmuję się tą nauką — uznać muszę odkrycie zrobione w r. 1886. Polega ono na tym, że — przynajmniej u niektórych osobników — zauważyć możemy nie tylko świadomość zwykłego pola z jego ośrodkiem i obwodem, lecz nadto świadomość pokładu wspomnień, myśli i uczuć, które leżą wprawdzie poza granicą świadomości pierwotnej, muszą jednak być zaliczone do pewnego rodzaju faktów świadomych, mogących

ujawniać się przez znaki niezawodne. Nazywam to najważniejszym krokiem naprzód, ponieważ odkrycie to wskazało nam na zupełnie niespodziewane właściwości natury ludzkiej. Żadne inne odkrycie psychologiczne nie może rościć takich pretensji.

To odkrycie życia duchowego, istniejącego poza właściwym polem świadomości, czyli życia podświadomego, jak je nazywa Myers, rzuca światło na wiele zjawisk z żywotów religijnych. Oto dlaczego muszę tu mówić o tym, choć nie mogę teraz wyjaśnić, czym uzasadnione jest przyjęcie istnienia tej postaci życia duchowego. Rzecz tę znajdziecie omówioną w wielu dziełach współczesnych, z których polecić mogę Bineta „Alterations of Personality" *.

Materiał ludzki, na którym czyniono spostrzeżenia odnośne, był wprawdzie dość ograniczony i — przynajmniej w części —

* Od czasu pracy Jamesa literatura badań nad podświadomością wzrosła bardzo znacznie. Prowadzony przez prof. Edwarda Abramowskiego Instytut Psychologiczny w Warszawie specjalnie zajmuje się tym zagadnieniem. Idąc za wskazówkami prof. Abramowskiego polecić możemy następujące prace z tej dziedziny:

Alfred Binet, „Les Alterations de la Personnalité", F. Alcan, Paris.

Dr P. Janet, „L'automatisme psychologique", Paris 1910, F. Alcan, 8°, str. 496.

Joseph Jastrow, „La subconscience", Paris 1908, F. Alcan, 8°, str. 380.

E. Regis et *A. Hesnard*, „La psychoanalyse des névroses et de psychoses", Paris 1914, F. Alcan, 16°, str. 379.

Morton Prince, „La dissociation d'une personnalité", Trad. de l'anglais, Paris 1911, F. Alcan, 8°, str. 526.

Edward Abramowski, „La subconscient normal", Paris 1914, F. Alcan, 8°, str. 442.

Dr C. G. Jung, „Diagnostische Assoziationsstudien, Beiträge zur experimentellen Psychopathologie", Leipzig 1910—1911, Joh. Am. Barth, 8°, 2 tomy.

Dr Sigm. Freud, „Die Traumdeutung", Leipzig u. Wien 1911. Franz Deuticke, 8°, str. 414.

„Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", redigiert von dr C. G. Jung, Leipzig u. Wien 1909, Franz Deuticke.

Edward Abramowski, „Źródła podświadomości i jej przejawy, Warszawa 1914, 8°, str. 206.

Edward Abramowski, „Badania doświadczalne nad pamięcią", Warszawa 1919, 8°, 3 tomy.

Edward Abramowski, „Metody badania podświadomości", Warszawa 1917, 8°, 3 tomy.

Prace z psychologii doświadczalnej wychodzące pod redakcją E. Abramowskiego, Warszawa. Wyszło 3 tomy.

Dodać należy, że z wymienionych autorów Freud, Jung i Abramowski należą do badaczy podświadomości normalnej, pozostali zaś dają badania nad podświadomością kliniczną (*przyp. tłum.*).

złożony z jednostek wyjątkowych, z osób szczególnie podatnych sugestii, hipnotyzmowi i z chorych histeryków. Ogólną jednak budowę mechanizmu ludzkiego uważać możemy za tak jednorodną, że to, co u niektórych występuje jako rzeczywiste w stopniu jaskrawym, jest — choćby w sposób nie tak rzucający się w oczy — rzeczywiste również u innych.

Następstwem najważniejszym takiego mocno rozwiniętego życia podświadomego jest to, że w zwykłe pole świadomości jakiegoś człowieka wdzierają się pierwiastki z dziedzin jemu samemu nie znanych; w ten sposób pojawiają się niewytłumaczalne bodźce czynów lub ich otamowania, natręctwo myślowe albo nawet omamy wzrokowe czy słuchowe. Bodźce mogą iść w kierunku automatycznej mowy lub pisma, którego znaczenia sam podmiot nie rozumie — w chwili gdy mówi lub pisze. Myers uogólniając to zjawisko nazwał je *automatyzmem* czuciowym lub ruchowym, wzruszeniowym lub umysłowym. Do automatyzmu zalicza on wszystkie przypadki wtargnięcia do świadomości zwykłej sił pochodzących z dziedzin podświadomych.

Jako najprostszy przykład automatyzmu przytoczyć możemy zjawiska tzw. sugestii pohipnotycznej. Osobie zahipnotyzowanej daje się rozkaz wykonania po przebudzeniu się jakiegoś czynu — zwykłego lub dziwacznego, to wszystko jedno. I oto, gdy nastąpi sygnał umówiony lub gdy upłynie czas wyznaczony, osoba wykonywa to, cośmy jej rozkazali. Spełniając jednak czyn nakazany wcale nie pamięta o rozkazie i jeśli czyn był dziwaczny, wysila się na wynalezienie usprawiedliwień dla swego postępowania. Można nawet wmówić, że po upływie pewnego czasu od przebudzenia się zobaczy ona wizję lub usłyszy głos; kiedy chwila nadejdzie, rzeczywiście widzi lub słyszy, zupełnie nie uprzytamniając sobie podmiotowego źródła tej sprawy. Zadziwiające badania nad podświadomością histeryków, prowadzone przez uczonych takich, jak Binet, Janet, Breuer, Freud, Mason, Prince, i innych, ujawniły cały system życia podziemnego; są to np. przykre wspomnienia wiodące pasożytniczy żywot w zakamarkach

poza granicami zwykłego pola świadomości i wkraczające doń niekiedy w postaci omamów, bólów, drgawek, paraliżów czucia lub ruchu, czy w postaci całego szeregu przejawów histerycznego rozstroju ciała i ducha. Dość jest zmienić lub zniszczyć te wspomnienia podświadome za pomocą sugestii, aby chory natychmiast wyzdrowiał. Były to znamiona automatyzmu w tym znaczeniu, jakie Myers nadaje temu terminowi. Dla człowieka po raz pierwszy słyszącego tego rodzaju sprawozdania kliniczne wydają się one czymś bajecznym, a przecież o prawdziwości ich zupełnie nie można wątpić. Po utorowaniu drogi przez tych pierwszych badaczy, spostrzeżeń podobnych namnożyło się bardzo wiele. Jakem powiedział, rzucają one zupełnie nowe światło na nasz ustrój.

Krok dalszy wydaje mi się czymś nieuniknionym. Tłumacząc teraz nieznane za pomocą znanego, sądzę, że dojść możemy do wskazania następującego: kiedy napotykamy zjawisko automatyzmu — czy będzie to bodziec ruchowy, myśl natrętna, niewytłumaczalny kaprys, urojenie lub omam — należy przede wszystkim zbadać, czy nie jest to wtargnięcie do zwykłego pola świadomości wyobrażeń wypracowanych poza granicami tego pola w podświadomych dziedzinach ducha. To znaczy, że źródeł tych zjawisk szukać należy w podświadomym życiu człowieka. W przypadkach hipnotycznych źródła te są nam znane bezpośrednio, ponieważ sztucznie stwarzamy je przez sugestię. W przypadkach histerycznych, kiedy wchodzą w grę wspomnienia zagubione, wydzielamy je dzięki zastosowaniu wielu bardzo pomysłowych sposobów postępowania, których opisy znaleźć można w dziełach specjalnych. W innych przypadkach patologicznych, np. gdy chodzi o urojenia obłąkanych, źródła pozostają jeszcze nie wykryte, ale przez analogię z powyższym szukać ich należy w dziedzinach podświadomych — co przy udoskonalonych metodach badania zapewne będzie do osiągnięcia. Taki jest schemat rozumowania, które przyjąć tu należy; a przyjąwszy staniemy wobec konieczności

przedsięwzięcia wielkich prac sprawdzających, w których doświadczenia religijne muszą być uwzględnione *.

Wracamy teraz do szczególnie zajmującego nas zagadnienia nawrócenia nagłego. Przypominacie sobie przypadki Alline'a, Bradleya, Brainerda i owego doktora z Oksfordu, nawróconego o godzinie trzeciej po południu. Przykładów podobnych znaleźć można bardzo dużo — jednym towarzyszą wizje świetlne, a innym nie, ale we wszystkich spotykamy wrażenie zdumionej szczęśliwości, której sprawcą jest jakaś potęga wyższa. Jeśli rozpatrując te przypadki pominiemy zupełnie pytanie o ich wartości dla przyszłego czy duchowego życia jednostki i potraktujemy je wyłącznie ze strony psychologicznej, dojdziemy do wniosku, że musimy włączyć je do innych przypadków automatyzmu, ponieważ zbyt wiele rzeczy w nich przypomina nam fakty spotykane gdzie indziej, poza nawróceniami; widzimy stąd, że o różnicy pomiędzy nawróceniem

* Czytelnik zechce zwrócić uwagę, że mówiąc w rozdziale ostatnim o „wylęganiu" się pobudek z osadów nagromadzonych przez doświadczenia starałem się posługiwać, ile tylko się dało, ogólnie przyjętymi sposobami tłumaczenia. Dziedziny podświadome uznane są już dzisiaj przez psychologów za zbiornik osadów doświadczeń zmysłowych (gromadzonych z uwagą lub bez) i za miejsce, gdzie — zgodnie z ogólnymi prawami logicznymi i psychologicznymi — z osadów tych wyrabia się coś, co dochodzi do takiego napięcia, że wdziera się do świadomości niekiedy z siłą niemal wybuchową. W ten sposób możemy naukowo wytłumaczyć nie dające się inną drogą wyjaśnić zmiany w świadomości, noszące charakter jakby wtargnięcia do świadomości wyników wspomnień podświadomych, dosięgających w swym napięciu punktu wybuchu. Prawdomówność jednak zmusza mnie do wyznania, że zdarzają się wtargnięcia do świadomości wyników jakichś takich spraw podświadomych, których wylęganie się bynajmniej niełatwo wyśledzić w podświadomości. Do takich zaliczyć należy np. niektóre z przytoczonych w wykładzie III przypadków czucia obecności kogoś niewidzialnego (patrz: str. 57, 58—59, 61—62); a kiedy dojdziemy do mistycyzmu, napotkamy i inne doświadczenia tego rodzaju. Przypadki takie, jak Bradleya, Ratisbonne'a, Gardinera, zapewne także św. Pawła, wymykają się z tego łatwego tłumaczenia. Wyjaśnienia musimy tu szukać albo w jakiejś fizjologicznej burzy nerwowej, jak np. w padaczce, albo też, jeśli to — jak w dwóch ostatnio wymienionych wypadkach — okazałoby się bardziej logiczne i dogodniejsze, w przyjęciu jakiejś hipotezy mistycznej lub teologicznej. Uwagę tę czynię po to, aby zaznaczyć całą złożoność przedmiotu; sam jednak, ile tylko się da, trzymać się będę jak najbardziej „naukowego" stanowiska i poruszę pytanie o wystarczalności tego stanowiska dla wytłumaczenia wszystkich faktów dopiero w rozdziałach następnych, czyli w miarę uwidoczniającej się komplikacji całego zagadnienia. Nie ulega jednak wątpliwości, że wylęganie podświadome może wytłumaczyć wielką liczbę przypadków.

nagłym i stopniowym niekoniecznie stanowi fakt cudu, mniej lub więcej boskiego, lecz raczej pewna właściwość psychologiczna. Chodzi tu mianowicie o to, że w przypadkach gwałtowniejszego zstępowania łaski mamy do czynienia z osobnikami posiadającymi obszerne dziedziny podświadomej pracy duchowej, gdzie przez czas dłuższy wyrabiają się pewne doświadczenia, zanim wytrysną na powierzchnię świadomości, burząc panującą tam dotychczas równowagę.

Nie widzę powodu, który miałby zmuszać metodystów do zwalczania tego punktu widzenia. Przypomnijcie sobie, proszę, wniosek, do którego doszedłem w jednym z pierwszych swoich wykładów. Zwalczałem tam mniemanie, jakoby o wartości jakiejś rzeczy miało stanowić jej pochodzenie. Twierdziłem, że nasz sąd duchowy, nasze zdanie o znaczeniu i wartości jakiegoś ludzkiego zdarzenia czy ludzkich warunków bytu musi być oparte na podstawach wyłącznie empirycznych. Jeśli *owoce życia* człowieka nawróconego są dobre, możemy idealizować nawrócenie i czcić je, choćbyśmy widzieli w nim tylko zjawisko psychologiczne; jeśli zaś są złe, odrzućmy nawrócenie, bez względu na to, jakich istot nadprzyrodzonych jest ono dziełem.

A jakież są te owoce? Jeśli odsuniemy na bok nielicznych świętych znakomitych, których imionami błyszczą dzieje, i spojrzymy na szereg zwykłych „świętych" * dookoła nas; jeśli spojrzymy na sklepikarzy-członków organizacji kościelnych, na młodocianych „uczniów" i na nawracających się nagle ludzi dojrzałych; jeśli spojrzymy bądź na odrodzeńców, bądź na powolnie rozwijających się ludzi świątobliwych — będziemy musieli przyznać, że nie jaśnieją oni żadnym blaskiem godnym istoty nadprzyrodzonej lub takim, który wyróżniałby ich spośród ludzi zwykłych, nigdy nie doświadczających łaski nawrócenia. Jeśli człowiek nagle nawrócony

* Autor mówi o zwyczajach i otoczeniu protestanckim — w katolicyzmie termin „święty" ma znaczenie odmienne, jakkolwiek rozumowanie poniższe równie dobrze odnosi się do katolickich świętych czy w ogóle do ludzi świątobliwych (*przyp. tłum.*).

miałby naprawdę być czymś tak szczególnego rodzaju, jak to głosi Edwards *, jeśliby naprawdę uczestniczył bezpośrednio w substancji Chrystusowej, to na pewno musiałby posiadać jakiś znak wyróżniający. Nawet najpośledniejsi z tego gatunku musieliby jaśnieć jakimś blaskiem, którego nie moglibyśmy nie dostrzec. Przy tym człowiek taki musiałby okazać się czymś doskonalszym od najwyżej uzdolnionego spomiędzy ludzi zwykłych. A jednak na pewno nie otacza ich żaden blask szczególny. Ludzie nawróceni, jako klasa, zupełnie nie wyróżniają się spośród wszystkich innych; nieraz nawet ludzie zwykli przewyższają nawróconych. I ktoś nie wyszkolony teologicznie, badając codzienne przejawy życia ludzi nawróconych i nie nawróconych, nigdy nie doszedłby do wniosku, że różnią się jedni od drugich tak bardzo, jak substancja boska różni się od ludzkiej.

Nawet wierzący w nadprzyrodzony charakter nawróceń nagłych zmuszeni są przyznać, że nie ma żadnego znaku nieomylnego, który znamionowałby nawróconych naprawdę. Zdarzenia nadprzyrodzone, jak np. głosy, widzenia i przygniatające wrażenia znaczeń nagle stających przed oczami ustępów z Biblii, wzruszenia, w których serce się rozpływa, i nawałnice uczuć, zdarzające się podczas przesileń towarzyszących przemianie — wszystko to przyjść może drogami zupełnie naturalnymi lub — co gorsza — być podrobione przez Szatana. Jedynym dowodem tego, że jakiś duch rzeczywiście przeszedł powtórne narodziny, jest zachowanie się jego jak prawdziwego syna bożego, stała cierpliwość w znoszeniu przeciwności i wyzbycie się miłości własnej. To wszystko zaś, jak już wiemy, spotkać można nie tylko u ludzi zgoła nawrócenia nie przechodzących, lecz nawet u niechrześcijan.

Jonathan Edwards w swym traktacie „O uczuciach religijnych" pozostawił bardzo bogaty i subtelny opis natchnionego

* Edwards w jednym miejscu powiada: „Ośmielam się twierdzić, że nawrócenie przez Boga jednej jedynej duszy — rozważane łącznie ze swym źródłem, podstawami i dobrami zdobytymi, a także wraz z osiągniętymi korzyściami, celem i wynikiem w wieczności — jest bardziej chwalebnym dziełem Bożym niż stworzenie całego wszechświata materialnego".

z góry życia religijnego, a przecie nie wskazał ani jednego znamienia wyraźnego, ani jednego znaku, który życie to wyróżniałby niezawodnie od wyjątkowo wysokiego stopnia dobroci zwykłej. Naprawdę trudno byłoby o dowód wymowniejszy, niż ta książka, dla twierdzenia, że na drabinie doskonałości ludzkich nie ma żadnego przedziału wyraźnego i że tutaj — jak wszędzie — przyroda posuwa się w postępie nieprzerwanym. Wynika z tego, że pomiędzy narodzinami i odrodzeniem jest tylko różnica stopnia.

Odrzucenie podziału ludzi na dwie wyraźnie rozdzielone klasy nie powinno zamykać nam oczu na nadzwyczajne znaczenie faktu nawrócenia nagłego dla samego nawróconego. Możliwość przemiany u różnych ludzi leży na różnym poziomie. Jeśli fala przechodzi nad czyjąś głową, jej wzniesienie absolutne zgoła go nie interesuje; podobnie jeśli dosięgniemy własnego szczytu najwyższego i żyjemy w najwyższym ośrodku naszej energii, możemy nazywać się zbawionymi — nie interesując się, czy czyjeś tam ośrodki wyżej są położone. Zbawienie małego człowieka jest *dla niego samego* zawsze wielkim zbawieniem i czymś największym ze wszystkich zdarzeń. O tym nie powinniśmy zapominać wówczas, gdy zwyczajna praca misjonarska wydaje nam się bezowocna. Wyobraźmy sobie tylko, ile niższe byłyby żywoty wszystkich karłów duchowych i robaków ziemnych, gdyby nie była ich dotknęła nawet ta odrobina łaski, która doszła do nich *.

Sądzę, że jeśli z gruba podzielilibyśmy wszystkich ludzi na klasy stosownie do duchowej doskonałości każdego, znaleźlibyśmy ludzi zwykłych pomieszanych we wszystkich klasach

* Emerson pisze: „Kiedy widzimy kogoś, czyje postępki znamionuje dostojność, wdzięk i piękno kwiatów, winniśmy dziękować Bogu, że takie dusze są możliwe i bywają, a nie odwracać się mówiąc, że występny, mrukliwie opierający się swym wadom wrodzonym jest czymś lepszym". Jest to zupełnie słuszne. A jednak występny dzięki walkom wewnętrznym i powtórnym narodzinom może stać się istotą wartościową, gdy raz urodzony charakter „królewski", jakkolwiek zawsze lepszy od występnego, może spaść bardzo nisko w porównaniu z tym, czym mógłby być, gdyby, jak tamten, posiadał zdolność widzenia swych wad i poprawiania się z nich, choćby najpiękniej one wyglądały.

z nawróconymi bądź stopniowo, bądź nagle. Formy, w których odbyła się zmiana odrodzeńcza, nie mają żadnego ogólnoduchowego znaczenia, lecz tylko psychologiczne. Widzieliśmy, jak Starbuck w swych pracowitych zestawieniach statystycznych usiłuje włączyć nawróconych do ogólnej masy ludzi rozwijających się duchowo. Inny psycholog amerykański — prof. George A. Coe * — zbadał siedemdziesięciu siedmiu nawróconych lub znanych mu byłych kandydatów na nawrócenie i wyniki jego badań wyraźnie potwierdzają pogląd, że nawrócenia nagłe związane są z faktem istnienia czynnej jaźni podświadomej. Badając tych samych ludzi pod względem ich wrażliwości hipnotycznej i w stosunku do takiego automatyzmu, jak omamy hipnogogiczne, bodźce dziwaczne, marzenia religijne o czasie nadchodzącego nawrócenia itp., znalazł, że grunt dla tych zjawisk jest dużo podatniejszy pomiędzy tymi, którzy podlegali nawróceniu nagłemu. Przy czym nawróceniem nagłym nazwano tu takie, które wprawdzie nie zawsze odbyło się w jednym mgnieniu oka, które jednak przez przeżywającego je oceniane było jako wyraźnie różne od stopniowej, choćby najszybszej przemiany **. Kandydaci na nawrócenia odrodzeńcze, jak wiadomo, nieraz doznają zawodu i nie przeżywają niczego nadzwyczajnego. Prof. Coe miał dość dużo jednostek tego rodzaju pomiędzy swymi siedemdziesięciu siedmiu zbadanymi i okazało się, że wszyscy oni, gdy ich poddano badaniu hipnotycznemu, należeli do grupy, którą Coe nazwał „samorzutną", czyli podatną autosugestii, w odróżnieniu od grupy „biernej", do której zaliczyć wypadło większość nawróconych nagle. Doszedł on do wniosku, że u tych osób autosugestia niemożliwości cudownego nawrócenia przemogła wpływ otoczenia, które silniej oddziaływało na jednostki bierne i doprowadziło do wyników z góry oczekiwanych. W dziedzinach tych jednak trudno jest o wyraźne rozgraniczenia, a prof. Coe zbadał tylko niewielką liczbę przypadków. Zaznaczyć przecie trzeba, że posługiwał

* W swym dziele pt. „The Spiritual Life", New York 1900.
** Tamże, str. 112.

się on starannie wybranymi metodami postępowania i otrzymał wyniki zgodne z tym, czego można się było spodziewać. Badania te uzasadniają wnioski praktyczne, do których on dochodzi; a wnioski te brzmią: Jeśli warunkom sprowadzającym nawrócenie poddamy człowieka, w którym łączą się trzy następujące czynniki — po pierwsze wyraźna wrażliwość wzruszeniowa, po wtóre skłonność do automatyzmu i po trzecie podatność sugestii biernej — to z góry można przewidzieć, że nastąpi nawrócenie nagłe, czyli przemiana w sposób nadzwyczajny.

Czy ta zależność od pewnego usposobienia zmniejsza znaczenie przebytego nawrócenia nagłego? „Bynajmniej — powiada prof. Coe — ponieważ o wartości religijnej nie świadczą rzeczy psychiczne, nie mówi o niej odpowiedź na pytanie — *jak się to stało*, lecz jedynie rzeczy etyczne, czyli odpowiedź na pytanie, *ku czemu to doprowadziło*".

Posuwając się dalej w naszych badaniach, przekonamy się, że jako rezultat nawrócenia występuje często nowy poziom życia duchowego, poziom względem dawnego bohaterski, na którym rzeczy dotąd niemożliwe stają się możliwymi i ujawniają się nowe siły i nie znana przedtem wytrwałość. Osobowość jest tu przemieniona, człowiek rodzi się powtórnie bez względu na to, czy jego idiosynkrazje psychologiczne są takie, że nadają tej przemianie postać szczególną. „Uświątobliwienie" jest techniczną nazwą tej przemiany, której liczne przykłady wkrótce zobaczycie. Tutaj dodam jeszcze tylko kilka uwag o poczuciu pewności i pokoju, które znamionuje chwilę samej przemiany.

Ale zanim pójdziemy dalej, muszę jeszcze powiedzieć słów kilka, aby zabezpieczyć się od złego zrozumienia mego tłumaczenia nawróceń nagłych za pomocą podświadomej działalności psychicznej. Jestem zdania, że jeśli człowiek zupełnie jest niezdolny do działalności podświadomej, lub jeśli jego pole świadomości posiada tak mocne granice, że opierają się wszystkim atakom z zewnątrz, to nawrócenie, gdy w ogóle zdarzy się, musi przybrać formę stopniowej przemiany obyczajów. Wy-

nika z tego, że rozwinięta jaźń podświadoma i przenikalna lub słaba granica pola świadomości jest *conditio sine qua non* nawrócenia nagłego. Jeśli jednak ze stanowiska chrześcijanina prawowiernego zapytacie mnie, czy tłumacząc nawrócenie nagłe przez działanie jaźni podświadomej, tym samym wykluczam jednoczesne działanie bóstwa, odpowiem szczerze, że jako psycholog nie widzę, dlaczego miałoby to być konieczne. Niższe przejawy życia podświadomego rzeczywiście zamknąć się dają w granicach osobowych możliwości człowieka: jego codzienny materiał zmysłowy, pochwytany bez udziału uwagi, podświadomie zapamiętany i połączony w związki, wystarczy do wyjaśnienia automatyzmu zwykłego. Lecz jednocześnie — jak nasza jasno rozbudzona świadomość pierwotna otwiera zmysły na dotknięcie rzeczy materialnych, podobnie logiczne i zrozumiałe jest, że *jeśli istnieją* takie siły wyższe zdolne dotykać nas bezpośrednio, to warunkiem dla tego dotknięcia *może być* posiadanie przez nas dziedzin podświadomych, będących dla tych sił wyższych jedyną dostępną do nas drogą. Gwar życia na jawie może zamykać tym siłom drzwi, które uchylają się lub otwierają na roścież podczas marzeń sennych życia podświadomego.

W ten sposób owo poczucie działania zewnętrznego, tak wyraźne w nawróceniach, daje się, przynajmniej niekiedy, wytłumaczyć w duchu prawowierności chrześcijańskiej: człowiek może tu podlegać działaniu sił przychodzących spoza granic indywiduum doczesnego — pod tym tylko warunkiem, aby należał do typu, który nazywamy podświadomym. *Wartość* jednak tych sił w każdym przypadku określa się tylko ich skutkami i samo ich nadnaturalne pochodzenie nie orzeka jeszcze wcale, czy są one boskie, czy też diabelskie.

Pragnąłbym, abyście w powyższy sposób tymczasowo ujmowali to zagadnienie, zanim powrócimy do niego w jednym z wykładów następnych, gdzie chciałbym rozproszone tu nici zebrać we wnioski jaśniejsze. Pojęcia jaźni podświadomej nie należy w tym miejscu naszych badań uważać za coś, co wyłącza pojęcie wpływów wyższych. Jeżeli istnieją siły wyższe,

zdolne oddziaływać na nas, mogą one mieć do nas dostęp wyłącznie przez drzwi podświadome.

Zajmiemy się teraz uczuciami przeżywanymi podczas samego nawracania się. Przede wszystkim należy tu zwrócić uwagę na poczucie władzy wyższej, które jawi się co prawda nie zawsze, ale bardzo często. Widzieliśmy je u Alline'a, Bradleya, Brainerda i u innych. O potrzebie takiego działania z góry dobitnie mówi protestant francuski Adolf Monod, w krótkim sprawozdaniu z przesilenia towarzyszącego jego nawróceniu. Działo się to w Neapolu w roku 1827, w wieku młodzieńczym opowiadającego.

„Mój smutek nie znał już granic. Złamał mnie całego i odtąd wypełniał sobą wszystko, od najobojętniejszych aktów mego życia zewnętrznego do najtajniejszych zakątków wewnętrznych — moje sądy, uczucia i moje szczęście były skażone przez smutek w samych swoich podstawach. Zobaczyłem wówczas, że pokładanie nadziei w umyśle lub woli, które miały wyratować mnie z tego bezładu, a które same były nim rażone, było tym samym, jakbym chciał usunąć ślepotę jednego oka za pomocą drugiego, również ślepego; nie miałem więc innego ratunku prócz *wpływu zewnętrznego*. Przypomniałem sobie wówczas o obietnicach Ducha Świętego. I oto konieczność nauczyła mnie tego, o czym nie mogły mnie przekonać tak pozytywne orzeczenia ewangeliczne; *po raz pierwszy w życiu* uwierzyłem w tę obietnicę, uwierzyłem w tym znaczeniu jedynym, które mogło najlepiej odpowiedzieć potrzebom duszy mojej; wierzyłem w rzeczywiste, nadprzyrodzone działanie zewnętrzne, zdolne dawać mi uczucia i pozbawiać mnie ich, a wywierane na mnie przez Boga, będącego tak samo niezawodnie panem mego serca, jak jest panem przyrody. Wyrzekając się wszelkiej zasługi, wszelkiej siły, wszelkiej pomocy własnej i uznając, że jedynie ze względu na nędzę swoją mogę wzywać jego miłosierdzia, prosiłem go o Ducha, który by zmienił ducha mego" *.

„Pewnego dnia — było to 21 lipca roku 1827 — chodząc po ulicach Neapolu, jak zawsze przybity melancholią niepocieszoną, powiedziałem sobie raptem: inni smutni byli przed tobą i znaleźli pociechę w ewangelii. Czemu byś i ty nie miał jej tam znaleźć. Pod wrażeniem tej myśli wróciłem do domu, upadłem na kolana i modliłem się, jak jeszcze nigdy w życiu. Od tego dnia zaczęło się dla mnie nowe życie wewnętrzne: moja melancholia nie zniknęła wprawdzie, ale postradała żądło. Na-

* *Adolphe Monod*, List z dnia 14. VIII. 1827 (cytowany przez Wilfreda Monod w książce „Il vit", str. 124—126).

dzieja weszła do mego serca; a Bóg — Jezus Chrystus, któremu nauczyłem się powierzać, powoli dokonał reszty" *.

Zbytecznie byłoby wykazywać, jak dalece teologia protestancka zgodna jest z ustrojem umysłu ujawnionym w opisie powyższym. W najwyższym napięciu melancholii ludzka jaźń świadomie nic zdziałać nie może — wszystkie wysiłki zawiodły, wszystkie środki są wyczerpane i nie udaje się nic, co miałoby jakąś wartość. Wyzwolenia z takiego stanu nie ma wcale lub może być ono tylko jakimś darem z zewnątrz. Dar ów otrzymujemy z łaski i przez ofiarę Chrystusową.

„Bóg — mówi Luter — jest Bogiem opuszczonych, cierpiących, uciśnionych, wątpiących i całkiem przybitych; ślepym wzrok przywraca, pociesza zrozpaczonych, odpuszcza winy grzesznikom, ratuje wątpiących i potępionych. Lecz to diabelskie mniemanie o sprawiedliwości człowieka, który uważa się nie za grzesznika nieczystego, nędznego i godnego potępienia, lecz za sprawiedliwego i świętego, nie pozwala Bogu przystąpić do właściwego mu i naturalnego dzieła. Dlatego też Bóg musi podnosić młot swój — prawo — i bestię wraz z jej próżnym samozaufaniem tak do ziemi przybijać, aby w końcu przez własną nędzę poznała, jak zgubiona i potępiona jest. Tutaj jednak leży właśnie trudność: gdy człowiek jest powalony i przerażony, wówczas nie może podnieść się o własnych siłach i powiedzieć: «Otom już dostatecznie pokonany i skarany, czas łaski nadszedł; pora, abym Chrystusa słuchać zaczął». Głupota serca ludzkiego jest tak wielka, że dla uspokojenia sumienia swego sam czyni sobie praw jeszcze więcej. «Gdy przy życiu zostanę — mówi on — wówczas poprawię się; uczynię to lub tamto». Jeśli jednak nie postąpisz wprost przeciwnie, jeśli nie wyrzeczesz się Mojżesza i prawa jego i w tym przerażeniu i ucisku nie obejmiesz Chrystusa, który umarł za grzechy twoje, w takim razie wyrzeknij się nadziei zbawienia. I na cóż przydadzą ci się twój habit, twoja ogolona głowa, czystość, posłuszeństwo, ubóstwo i wszystkie dzieła twoje i zasługi? Ku czemu służyć może prawo Mojżeszowe? Jeślibym ja, grzesznik nędzny i potępiony, miał miłować Syna Bożego przez czyny i zasługi i w ten sposób przychodzić do niego, po cóż miałby on za mnie się ofiarowywać? Jeśli ja, grzesznik nędzny i potępiony, mógłbym przez coś innego być zbawiony, po cóż Syn Boży miałby nam być dawany? Skoro jednak nie mogło się to stać przez nic innego, dał on — nie owce ani woły, nie złoto ani srebro, nie — siebie samego, siebie, istotę boską

* *Adolphe Monod*, „Souvenirs et Correspondence", Paris 1885, p. 433. (List do Ch. Bouvier z dnia 7. IX. 1855).

dał za mnie, to znaczy za grzesznika nędznego i potępionego. Pociechę w tym właśnie znajduję, że tę dobroć jego do siebie odnoszę. A że tak czynię, w tym jest prawdziwa potęga wiary. Albowiem umarł on nie dla usprawiedliwienia sprawiedliwych, lecz dla niesprawiedliwych i ażeby ich dziećmi bożymi uczynić" *.

Znaczy to, że im pewniej kto na podstawie prawnej czuje się potępiony, tym bardziej zbawiony jest przez ofiarę Chrystusową. Ile mi wiadomo, w teologii katolickiej nie ma nic, co zwracałoby się tak bezpośrednio do duszy chorej jak to wezwanie, wypływające z własnego doświadczenia Lutra. Ponieważ jednak większość protestantów — to nie dusze chore, zaufanie do życia wróciło, pomimo postawienia na czele religii protestanckiej Lutrowego tryumfu nad tym zaufaniem, pomimo nazywania ludzkich zasług śmieciem i ludzkiej sprawiedliwości brudną kałużą. A przecie jak głęboko ten Lutrowy pogląd na chrystianizm sięga w duchowy ustrój ludzki, tego najlepszym dowodem jest jego rozpowszechnianie się z szybkością pożaru wówczas, gdy był rzeczą nową i podniecającą.

Z jednej strony Luter niewątpliwie wierzył, że Chrystus dokonał swego dzieła zbawienia. Była to jednak jakby intelektualna strona jego wiary; druga zaś strona była znacznie bardziej życiowa. Owa druga strona nie jest czymś intelektualnym, lecz raczej bezpośrednim i intuicyjnym, jest to pewność, że ja, ja — jednostka, tu w tej chwili stojąca, już jestem zbawiony bez żadnych zastrzeżeń prawnych teraz i na wieki **.

* „Komentar zum Galaterbrief", Kap. III—19 i Kap. II—20.

** W niektórych nawróceniach rozróżnić można oba te stopnie:

„Kiedym czytał rozprawę religijną, raptem uderzyło mnie następujące wyrażenie: «dokonane dzieło Chrystusowe». Czemu — zapytałem sam siebie — autor nie mówi raczej «odkupicielskie dzieło Chrystusowe»? Wówczas słowa «dokonało się» stanęły przed moim umysłem. «Co się dokonało»? — zapytałem sam siebie i wnet umysł mój odpowiedział: «Doskonałe odkupienie za grzechy, pełne zadośćuczynienie; dług został spłacony przez Namiestnika. Chrystus umarł za nasze grzechy; nie tylko za nasze osobiście, lecz za wszystkie grzechy ludzkie. A skoro tak, to całe dzieło jest dokonane, cały dług jest spłacony i cóż jeszcze pozostaje nam do zrobienia?» W chwilę potem promień Ducha Świętego przeniknął do mego umysłu i dane mi było przeświadczenie radosne, że nic już nie było do zrobienia, że pozostaje mi tylko paść na kolana, przyjąć Zbawiciela i jego miłość i chwalić Boga na wieki". „Autobiografia Hudsona Taylora". (Autor przełożył na angielski z przekładu francuskiego).

Prof. Leuba niewątpliwie ma słuszność twierdząc, że — gdy chodzi o dojście do „przeświadczenia radosnego", będącego zakończeniem dzieła nawrócenia — umysłowe uprzytamnianie sobie dzieła Chrystusowego jest w rzeczywistości czymś drugorzędnym i niezasadniczym. Wprawdzie praca umysłowa także bywa nieraz skuteczna i spełnia zadanie przygotowawcze, ale bynajmniej nie jest jedyną drogą celową. Owo „przeświadczenie radosne", tę pewność, że życie moje tak płynie, jak rzeczywiście płynąć powinno, nazywa Leuba wiarą *par excellence*.

„Kiedy rozerwie się poczucie obcości — pisze Leuba — zamykające człowieka w ciasnych granicach jaźni indywidualnej, jednostka czuje się wówczas «w jedni ze wszystkim stworzonym». Człowiek żyje życiem całego wszechświata: on i bliźni, on i przyroda, on i Bóg — to jedno. Ten stan zaufania, spokojnej pewności i jedni ze wszystkimi rzeczami, następujący po dokonanym zjednoczeniu moralnym, jest prawdziwym «*stanem wiary*». Po przyjściu stanu wiary różne twierdzenia dogmatyczne raptem nabywają znamion pewności, przybierają nową rzeczywistość, stają się przedmiotem wiary. Argumentacja jest tu czymś bez znaczenia, ponieważ pewność nie wynika z dowodów rozumowych. Skoro jednak przekonanie o pewności tych twierdzeń jest tylko przypadkowym i ubocznym rezultatem stanu wiary, uznać należy za wielki błąd mniemanie, jakoby wartość praktyczna stanu wiary zasadzała się na jego zdolności do piętnowania znamieniem rzeczywistości pewnych szczególnych pojęć teologicznych*. Przeciwnie, wartość jego jedynie na tym polega, że jest on psychicznym odpowiednikiem wzrostu biologicznego, sprowadzającego pożądania rozbieżne do wspólnego łożyska, wzrostu, który wyraża się w nowych stanach uczuciowych, w nowych oddziaływaniach i wreszcie — w działalności szerszej, szlachetniejszej, bardziej godnej Chrystusa. A więc podstawą szczególnej pewności dogmatów religijnych jest doświadczenie uczuciowe. Przedmioty wiary mogą nawet być bezsensowne; dość jednak, aby przepłynął przez nie prąd uczuciowy i natychmiast obdarzy je pewnością niewzruszoną. Im dziwniejsze, im mocniej wstrząsające i im trudniejsze do wytłumaczenia jest doświadczenie uczuciowe, tym łatwiej utrwala twierdzenia na niczym nie oparte"**.

* Przypadek Tołstoja może posłużyć za dobry komentarz do tych słów. W jego nawróceniu się niemal nie było teologii. Jego stan wiary był tylko powrotem poczucia, że życie posiada sięgające w nieskończoność znaczenie moralne.

** „American Journal of Psychology", VII — 345—347 (skrócone).

Sądzę, że stany uczuciowe należałoby dla uniknięcia dwuznaczności nazwać raczej stanami pewności niż stanami wiary. Znamiona ich nietrudno byłoby wyliczyć, jakkolwiek o ich napięciu — jak się zdaje — tylko ten mógłby sądzić, kto osobiście przeszedł przez takie doświadczenia.

Głównym znamieniem jest utrata zła, poczucie, że wszystko wokół mnie ułożyło się ostatecznie dobrze; płynie z tego pokój, harmonia i *chęć życia*, choćby stosunki zewnętrzne pozostały bez zmiany. Przemianom w chrześcijanach towarzyszy zwykle pewność posiadania „Łaski Bożej", „przebaczenia" i „zbawienia". Zdarza się jednak także zupełny brak tych rzeczy, a pomimo to poczucie pokoju pozostaje to samo. Przypomnę tu tylko przykład owego alkoholika, wychowańca Oksfordu; a można by znaleźć bardzo wiele takich przykładów, w których pewność zbawienia osobistego zjawiła się dopiero znacznie później. Ogniskiem tego stanu psychicznego jest namiętna radość życia, godzenie się na nie i podziw.

Drugim znamieniem jest poczucie spostrzegania nieznanej dotąd prawdy. Jak mówi prof. Leuba — tajemnice życia stają się przejrzyste i często, choć nie zawsze, słowami tego wyjaśnić niepodobna. Inne, bardziej intelektualne zjawiska odłożyć możemy do czasu, kiedy zajmiemy się mistycyzmem.

Trzecim znamieniem stanu pewności jest zmiana obiektywna, którą świat zdaje się przechodzić. „Jakiś nowy wygląd upiększył wszystkie rzeczy" — powiadają nawróceni. I jest to coś wprost przeciwnego tej innej nowości, temu strasznemu i obcemu wyglądowi świata, którą przeżywają melancholicy i której podałem parę przykładów (patrz wyżej, str. 141). To poczucie czystej i pięknej nowości, zarówno w świecie zewnętrznym, jak również w wewnętrznym, występuje niemal powszechnie we wstępach do opisów nawróceń. Jonathan Edwards tak pisze:

„Później moje poczucie rzeczy boskich stopniowo wzrastało, stawało się coraz żywsze i posiadało coraz więcej słodyczy wewnętrznej. Zmienił się wygląd wszystkich rzeczy; wydawało się, jakby wszystko otoczone było jakimś słodkim i spokojnym blaskiem, jakby chwała boża jaśniała

wokół każdego przedmiotu. We wszystkim jakby ujawniała się boża doskonałość, czystość i miłość; widziałem to w słońcu, w księżycu i w gwiazdach, w chmurach i na błękicie nieba; w trawie, w kwiatach i drzewach; w wodzie i w całej przyrodzie — i ku wszystkiemu lgnął mój umysł. A bodaj ze wszystkich zjawisk przyrody najmilszymi były mi grzmoty i błyskawice, gdy przedtem nic nie było dla mnie straszniejszego. Dawniej grzmot przerażał mnie nadzwyczajnie i bałem się ogromnie, gdy nadchodziła burza; teraz przeciwnie, cieszę się, gdy grzmi" *.

Billy Bray, prostoduszny angielski nauczyciel ewangelii, tak opisuje własne poczucie nowości:

„Rzekłem do Boga: — Powiedziałeś, Panie, że proszący otrzymają, szukający znajdą, a kołaczącym będzie otworzono — i uwierzyłem temu. W jednej chwili Bóg uczynił mnie tak szczęśliwym, że wyrazić niepodobna tego, co czułem. Drżałem z radości. Chwaliłem Boga z całego serca... Zdaje mi się, że było to w listopadzie r. 1823, dnia jednak nie przypominam sobie. Pamiętam, że wszystko zdawało mi się nowe — ludzie, pola, bydło, drzewa. Byłem jakby nowym człowiekiem w nowym świecie. Większą część czasu spędziłem chwaląc Pana" **.

Starbuck i Leuba podają liczne przykłady tego poczucia nowości. Dwa poniższe zaczerpnięte są z rękopiśmiennych zbiorów Starbucka. Pewna kobieta mówi:

„Zaprowadzono mnie na zgromadzenie pod gołym niebem; była tam matka moja i przyjaciele spółwyznawcy, modlący się o moje nawrócenie. Moja wrażliwa natura była poruszona do głębi; wyznania nieprawości i modły błagalne do Boga o wyzwolenie od grzechu doprowadziły mnie do zupełnego zapomnienia o otoczeniu. Prosiłam o litość i żywo poczułam, że przebaczenia dostąpiłam i że cała moja natura odnowiła się. Gdy wstawałam z klęczek, zawołałam: «Stare rzeczy przeminęły — oto wszystko stało się nowe». Było to, jakbym wchodziła do nowego świata, do nowego stanu bytowania. Zwykłe przedmioty promieniały chwałą; mój wzrok duchowy był tak czysty, że widziałam piękno w każdej rzeczy materialnej na świecie; lasy głośne były od muzyki niebiańskiej. Dusza moja unosiła się w miłości bożej i pragnęłam, aby wszyscy podzielali moją radość".

* *Dwight*, „Life of Edwards", New York 1830, p. 61.
** *W. F. Bourne*, „The Kings Son. A Memoir of Billy Bray", London, Hamilton, Adams & Co., 1887, p. 9.

Następujący przykład pochodzi od mężczyzny:

„Nie wiem, w jaki sposób wróciłem do obozu. Spostrzegłem, że chwiejąc się stoję obok namiotu Wielebnego... Namiot pełen był ludzi; i wokół panował okropny hałas — jedni narzekali, inni śmiali się, a niektórzy strzelali. Przy ławce, pod dużym dębem, o dziesięć stóp od namiotu upadłem na kolana, twarzą do ławki i starałem się modlić; lecz ile razy próbowałem zawołać do Boga, coś jakby ręka ludzka, dusiło mnie za gardło. Nie wiedziałem, czy jest kto przy mnie, czy nie. Zdawało mi się, że umrę, jeśli natychmiast nie znajdę pomocy; lecz gdy tylko chciałem modlić się, zaraz czułem na gardle tę rękę niewidzialną i brakowało mi oddechu. Wreszcie coś powiedziało: «Ośmiel się prosić o odpuszczenie grzechów, gdyż jeśli tego nie uczynisz, umrzesz w jaki bądź sposób». Wówczas zrobiłem ostatni wysiłek, aby zawołać do Boga o zmiłowanie, czując to samo duszenie i dławienie. Zdecydowany byłem skończyć modlitwę, choćbym miał być uduszony i umrzeć. Ostatnią rzeczą, którą przypominam sobie, było to, żem upadł na wznak na ziemię, czując tę samą niewidzialną rękę na gardle. Nie wiem, jak długo leżałem tak i co zaszło. Nie było tam nikogo z moich znajomych. Gdym przyszedł do siebie, wokół mnie stała gromada ludzi modlących się. Jakby samo niebo otworzyło się i zsyłało promienie blasku i chwały. Nie przez jedną chwilę tylko, lecz przez cały dzień i noc lały się w moją duszę fale światła i chwały; jakże byłem zmieniony, a wszystko stało się nowe. Moje konie i świnie, i nawet wszyscy ludzie wydawali się zmienieni".

Przypadek tego człowieka wprowadza znamię automatyzmu, który niegdyś u jednostek podatnych sugestii oznaczał odrodzenie, a od czasu Edwardsa, Wesleya i Whitefielda stał się zwykłym środkiem nauczania ewangelii. Te zjawiska automatyzmu początkowo przyjmowano za cudowne dowody „mocy" Ducha Świętego, potem jednak powstały wokół nich duże różnice zdań. Edwards bronił ich przeciwko krytykom * i wartość ich przez długi czas była nawet przedmiotem sporów między sektami rewiwalistycznymi **. Niewątpliwą jest rzeczą, że nie posiadają one zasadniczego znaczenia duchowego, i jakkolwiek nadają nawróceniu większą wagę w oczach samego nawróconego, nigdy nie dowiedziono, aby doznający ich ludzie

* „Thoughts on the Revival of Religion in New England".
** Patrz: *William B. Sprague*, „Lectures ou Revivals of Religion". New York 1832. W długim dodatku podano tam poglądy różnych kaznodziejów.

mieli być bardziej wytrwali w świątobliwości lub lepsi moralnie niż ci, których przemiana wewnętrzna odbyła się w warunkach mniej gwałtownych. W ogóle utratę świadomości, drgawki, widzenia, mowę mimowolną i duszność zaliczyć musimy po prostu do właściwości jednostek o szerokim życiu podświadomym, połączonym z niezrównoważeniem nerwowym. Często sami nawróceni później tak patrzą na tę sprawę. Tak np. jeden z korespondentów Starbucka pisze:

„Przeżyłem doświadczenie znane pod nazwą nawrócenia. Oto jak to sobie tłumaczę: Człowiek sam podnieca się we wzruszeniach swoich aż do napięcia najwyższego, opierając się jednocześnie przejawom fizycznym, takim jak np. puls przyspieszony itp.; potem raptem pozwala im opanować całe ciało. Przychodzi prawie cudowne uczucie ukojenia, a wzruszeń przyjemnych doznaje się w stopniu najwyższym".

Jest pewna postać automatyzmu czuciowego zasługująca na uwagę szczególną z powodu swej częstości. Mówię tu o omamach albo zjawach świetlnych. Oślepiająca wizja niebiańska św. Pawła zdaje się należeć do zjawisk tego rodzaju; należy tu również widziany na niebie krzyż Konstantyna. Ostatni z przytoczonych przeze mnie przypadków mówi o falach blasku i chwały. Henryk Alline wspomina o świetle, nie jest jednak pewny, czy było to światło zewnętrzne. Gardiner widzi światło rażące. Prezydent Finney pisze:

„Chwała Boska od razu zajaśniała wokół mnie i nade mną w sposób niemal cudowny... W duszy jaśniało mi światło zupełnie niewyrażalne, które zmusiło mnie do kornego padnięcia na ziemię... Światło to wydawało się jakby blaskiem słońca ze wszystkich stron. Było to zbyt mocne dla oczu... Zdaje mi się, że w doświadczeniu tym poznałem wówczas coś z tego światła, przed którym padł na ziemię Paweł na drodze do Damaszku. Było to takie światło, że na pewno nie byłbym go zniósł przez czas dłuższy" *.

Takie opisy zjaw świetlnych bynajmniej do rzadkich nie należą. Oto jeszcze jeden przykład ze zbiorów Starbucka. Światło jest tu wyraźnie zewnętrzne:

* „Memoirs", p. 34.

„Przez dwa tygodnie brałem udział w całym szeregu nabożeństw odrodzeńczych. Nieraz wzywano mnie do ołtarza i przejęcie się moje tymi sprawami nieustannie wzrastało. Wreszcie zdecydowałem, że albo przejdę przez to, albo będę zgubiony. Poczucie urzeczywistniającego się nawrócenia było bardzo żywe — jakby zdjął mi ktoś olbrzymi ciężar z serca; dziwne światło zdawało się wypełniać cały pokój (ponieważ było to w ciemności); świadomość szczęścia najwyższego, które doprowadziło mnie do powtarzania przez czas dłuższy «Niech będzie Pan Bóg pochwalony». Zdecydowany zostać dziecięciem Bożym, na całe życie wyrzekłem się ulubionych ambicji, majątku i stanowiska społecznego. Moje poprzednie przyzwyczajenia przeszkadzały mi nieco w doskonaleniu się, systematycznie jednak pokonałem je i w ciągu roku zmieniła się cała moja natura — to znaczy moje ambicje i dążenia były teraz zupełnie innego rodzaju".

I jeszcze jeden przykład, również ze zbiorów Starbucka, zawierający pierwiastek świetlny.

„Moje zupełne nawrócenie odbyło się 23 lata temu. Lub raczej było to tylko powrócenie. Wyraźnie przeżyłem wówczas odrodzenie i nie cofnąłem się już. Całkowitego uświątobliwienia jednak doznałem 15 marca 1893 roku, o godzinie jedenastej rano. Doświadczeniu towarzyszyły rzeczy zgoła nieprzewidziane. Spokojnie siedziałem w domu, śpiewając ustępy z Hymnów na Zielone Świątki. Nagle coś jakby otoczyło mnie i wypełniło całą moją istotę. Wrażenia takiego nigdy przedtem nie doznałem. Wydawało mi się wówczas, jakby prowadzono mnie przez duży, obszerny i jasno oświetlony pokój. Kiedym tak szedł z mym niewidzialnym przewodnikiem i spoglądałem dookoła, w umyśle moim sformowała się jasna myśl: «Ich nie ma tutaj, oni wyszli». Skoro tylko myśl ta ostatecznie ukształtowała się w mojej głowie, choć nie wymówiłem jej słowami, Duch Święty oświecił mnie, i mówiąc to, przyglądałem się był własnej duszy. Wówczas po raz pierwszy w życiu poznałem, że oczyszczony jestem ze wszystkich grzechów i napełniony doskonałością Bożą".

Leuba przytacza przypadek p. Peeka. W przypadku tym wrażenia świetlne przypominają omamy barwne wywoływane przez pączki kaktusa odurzającego, zwanego w Meksyku *mescal*.

„Gdym rano wyszedł w pole do roboty, chwała Boża ukazała się w całym stworzeniu widzialnym. Przypominam sobie dobrze, że żęliśmy owies, a każde jego źdźbło i każdy kłos wydawał się jakby oto-

czony tęczą świetlaną lub jakby, że tak powiem, błyszczał w chwale Bożej" *.

Najbardziej znamiennym pierwiastkiem kryzysu nawrócenia, i ostatnim, o którym pomówimy, jest ekstaza szczęśliwości. W wielu podanych przykładach słyszeliśmy już o niej, dodam jednak jeszcze parę. Opis prezydenta Finneya jest tak żywy, że podaję go w całości:

* Te opisy zjaw świetlnych zaciemnione są przez to, co niewątpliwie jest tylko przenośnym sposobem wyrażenia poczucia jasności duchowej; jak np. widać z następującego wyrażenia Brainerda: „Kiedym się przechadzał w gęstej alei, przed duszą moją jakby otworzył się niewypowiedziany blask chwały Bożej. Nie mówię tu o żadnym świetle zewnętrznym, ponieważ nic takiego nie widziałem, nie o zjawie świetlanej z trzeciego nieba ani o niczym w tym rodzaju: było to tylko nowe wewnętrzne ujęcie Boga, nowy jego wygląd".

W przypadku następującym, zaczerpniętym z rękopiśmiennych zbiorów Starbucka, świecenie ciemności zapewne również jest przenośne:

„W niedzielę w nocy postanowiłem, że gdy wrócę do siebie, do szopy, w której pracowałem, ofiaruję się Bogu wraz ze wszystkimi mymi siłami, aby być użytym tylko przez niego i dla niego... Deszcz padał i drogi były błotniste; czułem jednak tak mocne pożądanie, że ukląkłem na boku drogi i wszystko opowiedziałem Bogu, mając zamiar wstać potem i iść dalej. Nigdy nie przypuszczałem, abym mógł dostąpić czegoś takiego, jak odpowiedź na moją modlitwę; zostałem nawrócony przez wiarę i byłem zbawiony niewątpliwie. Otóż gdym się modlił — a trzymałem ręce podniesione i mówiłem Bogu, że mają one pracować dla niego, że moje nogi mają chodzić dla niego, mój język mówić dla niego itd. itd., jeśli tylko zechce użyć mnie za narzędzie i doświadczyć — nagle ciemność nocy jakby rozjaśniała. Poczułem wówczas, wiedziałem na pewno, że Bóg usłyszał i odpowiedział na moją modlitwę. Głębokie szczęście zstąpiło na mnie; poczułem, że jestem przyjęty do wewnętrznego koła wybrańców bożych".

W następującym przypadku błyskawica świetlna także jest przenośnią.

„Na zakończenie nabożeństwa wieczornego zagajono zgromadzenie dla wspólnej modlitwy. Kaznodzieja przypuszczał, że jestem pod wrażeniem jego kazania (omyłka — on był nudny). Podszedł do mnie i kładąc mi rękę na ramieniu, powiedział: «Czy nie chcecie oddać serca Bogu?» Odpowiedziałem twierdząco. Wówczas rzekł on: «Chodźcie do przednich ławek». Potem śpiewano, modlono się i rozmawiano ze mną. Doznawałem tylko nieznośnego rozdrażnienia. Powiedziano mi wreszcie, że «pokoju nie otrzymuję», ponieważ nie żywię chęci oddania wszystkiego Bogu. W jakieś dwie godziny później kaznodzieja powiedział, żebyśmy szli do domu. Wieczorem pomodliłem się, jak zwykle przed pójściem spać. Będąc zrozpaczony powiedziałem po prostu: «Panie, otom zrobił wszystko, co mogłem, resztę w całości zdaję na Ciebie». Natychmiast przyszedł na mnie wielki pokój, jakby błyskawica świetlna; wstałem i poszedłem do izby rodziców, mówiąc: «czuję się tak dziwnie szczęśliwy». To uważam za chwilę nawrócenia. Wówczas upewniłem się, że Bóg przyjmuje mnie i darzy łaską. Na moje życie nie miało to natychmiastowego i wyraźnego wpływu".

„Wszystkie moje uczucia zdawały się podnosić i wypływać ze mnie; serce moje mówiło sobie: «pragnę wylać całą duszę moją dla Boga». Wzniesienie mej duszy było tak wielkie, że pobiegłem do tylnego pokoju, aby modlić się. W pokoju nie było ognia na kominku ani światła, a pomimo to wydawało mi się, że jest zupełnie widno. Gdy wszedłem do pokoju i zamknąłem drzwi za sobą, zdawało mi się, jakbym spotkał Pana naszego Jezusa Chrystusa twarzą w twarz. Ani wówczas, ani potem nie przyszło mi na myśl, aby miał to być stan tylko duchowy; przeciwnie, wydało mi się, że widziałem go tak, jak widziałem każdego innego człowieka. On nie rzekł nic, tylko spojrzał na mnie w taki sposób, jakby chciał rzucić mnie do swoich nóg. Później zawsze uważałem to za najdziwniejszy stan duchowy; ponieważ to, co stało przede mną, wydawało mi się czymś rzeczywistym, padłem mu do nóg, wylewając duszę swą przed nim. Płakałem głośno jak dziecko i czyniłem wyznania, ile to było możliwe wobec wymowy przerywanej. Zdawało mi się, że nogi jego zmywam łzami; a przecie nie przypominam sobie wyraźnego wrażenia dotknięcia go. Musiało to trwać dość długo, lecz duch mój był zbyt zajęty samym obcowaniem z nim, abym pamiętał, com mówił. Wiem tylko, że gdy duch mój tyle uspokoił się, że mogłem przerwać obcowanie, wróciłem do pokoju frontowego i przekonałem się, że nałożone na kominku grube drwa niemal zupełnie się spaliły. Gdym się odwrócił i chciałem usiąść przy ogniu, otrzymałem potężny chrzest Ducha Świętego. Zupełnie nie spodziewałem się tego, nigdym nawet nie przypuszczał, aby coś takiego mogło istnieć dla mnie; nie przypominam sobie także, czy słyszałem kiedy od kogoś o czymś podobnym. Duch Święty zstąpił na mnie w taki sposób, jakby przenikał mnie całego — ciało i duszę. Doznawałem wrażenia prądu elektrycznego, ciągle przeze mnie przechodzącego. Były to niby fale za falami miłości płynnej — bo w inny sposób nie mogę tego wyrazić. Zdawało się to samym tchnieniem Bożym. Przypominam sobie wyraźnie, że obejmowało mnie to jak jakieś skrzydła olbrzymie.

Żadne słowa nie wyrażą tej miłości cudownej, która spłynęła na moje serce. Płakałem głośno z radości i miłości. Nie wiem, jak to powiedzieć, sądzę jednak, że miłowałem najgłębszymi poruszeniami serca. Fale te szły, szły i szły przeze mnie jedna za drugą, zanim — jak przypominam sobie — nie zawołałem: «Umrę, jeśli fale te iść będą». I rzekłem: «Panie, już więcej nie zniosę» — a przecie nie bałem się śmierci.

Nie wiem, jak długo pozostawałem w tym stanie, pod tym chrztem płynącym wokół mnie i przeze mnie, wiem tylko, że było już późno wieczorem, kiedy jakiś chórzysta z mego chóru — byłem bowiem kierownikiem chóru — wszedł do pokoju, aby zobaczyć się ze mną. Był

to członek naszego kościoła. Znalazł mnie głośno płaczącego i powiedział do mnie: «Co wam jest, panie Finney?» Przez chwilę nie mogłem mu odpowiedzieć. Wówczas rzekł: «Czy chorzy jesteście?» Zapanowałem nad sobą, ile tylko mogłem, i odpowiedziałem: «Nie, jenom taki szczęśliwy, że aż żyć nie mogę»".

Tylko co przytaczałem Billy Braya; oto jego własny krótki opis uczuć po nawróceniu się:

„Nie mogłem powstrzymać się od wychwalania Pana. Szedłem ulicą i gdy podniosłem jedną nogę, zdawało się, że mówi ona «Chwała», a gdy podniosłem drugą, zdawało się, że mówi «Amen». I tak powtarzały przez cały czas, gdy szedłem ulicą" *.

Zanim zakończymy ten wykład, wspomnieć jeszcze trzeba o znikaniu lub trwałości tych nawróceń nagłych. Jestem pewny, że wielu z was widząc, jak liczne bywają upadki i zboczenia pomiędzy nawróconymi, poprzez te upadki ocenia podane przykłady i lekko załatwia się z nimi, jako z objawami „histerii". A przecież zarówno z religijnego, jak z psychologicz-

* Na zakończenie podaję jeszcze parę wspomnień:

„Pewnego ranka byłem w rozpaczy głębokiej bojąc się, że lada chwila wpadnę do piekła; zmuszony byłem do jak najrychlejszego wołania o pomoc. Pan przyszedł na mój ratunek i wyzwolił mą duszę spod brzemienia winy i grzechu. Całe moje ciało drżało od stóp do głowy, a dusza zażywała słodkiego pokoju. Przyjemności, której wówczas doznałem, niepodobna opisać. Szczęśliwość trwała przez trzy dni i przez cały ten czas nikomu nie mówiłem o swoich uczuciach" („Autobiography of Dan Young", ed. by W. P. Strickland, New York, 1860).

„W jednej chwili wezbrało we mnie takie poczucie opieki boskiej nad wszystkimi, którzy mu ufają, że przez całą godzinę świat wydawał mi się kryształowy, niebo pełne światła, a ja podskoczyłem i zacząłem krzyczeć i śmiać się". (H. W. Beecher, cytowany przez Leubę).

„Moje łzy smutku zmieniły się na łzy radości i leżałem chwaląc Boga w takim uniesieniu radości, do jakiej ten tylko dojść może, kto tego zaznał". „Nie umiem wyrazić, jak i co czułem. Było mi, jakby podnoszono mnie z ciemnego więzienia na światło słoneczne. Wykrzykiwałem i wyśpiewywałem chwałę tego, kto miłował mnie i oczyszczał z grzechów. Musiałem udać się na osobność, ponieważ łzy płynęły mi obficie, wstrzymać ich nie mogłem, a nie chciałem, aby spostrzegli to moi pracownicy sklepowi". „Radowałem się aż do łez". „Czułem, że twarz moja jaśnieje, jak twarz Mojżesza. Doznałem uczucia pływania, jakiegoś unoszenia się. Była to najwyższa radość, jakiej kiedy bądź dane mi było doznać". „Płakałem i śmiałem się na przemian. Byłem tak lekki, jakbym chodził po powietrzu. Czułem, że osiągnąłem większy pokój i szczęście, aniżeli kiedy bądź mogłem spodziewać się". (Ze zbiorów Starbucka.)

nego stanowiska taki sąd jest sądem powierzchownym. Pomija się tu punkt główny, który tkwi nie tyle w trwałości, ile w naturze i jakości tych przesunięć charakteru na wyższe poziomy. Że ludzie spadają ze wszystkich poziomów, o tym wiemy bez dowodów statystycznych. Wiemy np., że miłość bynajmniej nie jest bezwzględnie stała, a przecie stała czy niestała, odsłania przed nami nowe wzloty i podczas swego trwania dosięga ideału. Te jej objawienia stanowią o jej znaczeniu u mężczyzn i kobiet, bez względu na jej trwałość. Podobnie z nawróceniem. Jego znaczenie na tym polega, że choćby na krótko podnosi jednostkę na najwyższe dostępne dla niej wyżyny życia duchowego. Upadek znaczenia tego nie umniejsza, jakkolwiek trwałe przebywanie na wyżynie podniosłoby je. Zaznaczyć jednak warto, że wszystkie najwybitniejsze przypadki nawróceń, np. wszystkie przytoczone przeze mnie, należą do nawróceń trwałych. Wątpliwość zachodzić może tylko w przypadku Ratisbonne'a, ponieważ narzuca się tu przypuszczenie ataku padaczkowego. Dowiaduję się jednak, że te kilka minut ukształtowały całe dalsze życie tego człowieka. Zaniechał zamiaru ożenienia się, został księdzem, założył w Jerozolimie, gdzie zamieszkał, misję zakonnic nawracających żydów, nie ujawniał najmniejszej chęci wykorzystania dla celów egoistycznych sławy, którą zjednały mu szczególne warunki jego nawrócenia (o nawróceniu swym zresztą rzadko mógł mówić bez łez), i w ogóle aż do śmierci, która — jeśli się nie mylę — nastąpiła w 80 roku jego życia, pozostał wzorowym synem Kościoła.

Jedyne znane mi statystyczne dane, odnoszące się do trwałości nawróceń, zebrane były przez pannę Johnston dla prof. Starbucka. Obejmują one zaledwie setkę osób, protestantów, z których przeszło połowa to metodyści. Zgodnie z zeznaniami samych tych ludzi, upadki miały miejsce niemal u wszystkich. I tak pomiędzy kobietami znajdujemy 93% upadków, a pomiędzy mężczyznami 77%. Zastanawiając się bliżej nad tymi

danymi Starbuck znalazł, że było zaledwie 6% zupełnych odstępstw od wiary umocnionej przez nawrócenie, to zaś, na co zwykle uskarżają się jako na upadki, to tylko zachwianie się w zapale i uczuciu religijnym. Tylko sześć wypadków na sto było zmiany wiary. Starbuck dochodzi do wniosku, że rezultatem nawrócenia „jest zmieniony stosunek do życia".

WYKŁADY XI—XII—XIII

ŚWIĄTOBLIWOŚĆ

Wykład poprzedni obudził pytania, pozostawiając je bez odpowiedzi. Jakie owoce praktyczne osiąga życie z tych nawróceń wzruszająco szczęśliwych, o których słyszeliśmy? Pytanie to stawia nas wobec istotnie ważnej części naszej pracy, gdyż — jak przypominacie sobie — całe nasze badania doświadczalne podjęliśmy nie w celu przejrzenia ciekawego rozdziału w dziejach świadomości ludzkiej, lecz raczej dla zdobycia sądu duchowego o całkowitej wartości i znaczeniu pozytywnym tych wszystkich religijnych cierpień i szczęśliwości. Należy nam więc najpierw opisać owoce życia religijnego, a potem osądzić je. To zaś zmusza nas do podzielenia badań na dwie różne części. Bez dłuższych przygotowań przystępujemy do części opisowej.

Będzie to najmilszy dział tej książki. Niektóre ustępy mogą co prawda dotykać rzeczy bolesnych, ukazując człowieka od strony cierpienia, całość jednak będziemy mogli uznać za przyjemną, ponieważ wyborowe owoce doświadczeń religijnych — to w ogóle najlepsze rzeczy ze wszystkiego, co w dziejach znaleźć można. Tak też zawsze je oceniano. Jeśli gdzie, to tylko tutaj spotykamy życie rzeczywiście gorące i silne; i samo przejście przez szereg takich przykładów, jakie przerzuciliśmy, daje pokrzepienie, podnosi odwagę życiową i jakby obmywa w lepszym powietrzu moralnym.

Najwyższe poziomy miłosierdzia, pobożności, zaufania, cierpliwości i męstwa, do których wzlatywał człowiek, zdobywane

były gwoli ideałów religijnych. Na poparcie tego powiedzenia nie znajduję nic lepszego od słów Sainte-Beuve'a, który w swej historii Port-Royalu tak mówi o owocach nawrócenia się, czyli o stanie Łaski:

„Nawet z punktu widzenia czysto ludzkiego, choćby dla tych, którzy w tak zwanym działaniu Łaski nie widzą nic prócz pewnego szczególnego zjawiska psychologicznego, pewnego stanu czy namiętności panującej chwilowo w duszy ludzkiej, zjawisko to musi wydać się — zarówno w swej przyrodzie, jak w skutkach — czymś dość nadzwyczajnym, wybitnym i rzadkim, aby zasługiwać na zbadanie w przypadkach sprawdzonych i w przykładach niezaprzeczalnych... Ponieważ dzięki właśnie tym rzeczom szczególnym dusza ludzka osiąga (nie zaprzeczą temu nawet filozofowie) pewien stan stały i niepokonany, stan bohaterski, w którym dokonywa rzeczy olbrzymich... Poprzez całą rozmaitość form złączenia się z bóstwem, poprzez różnorakość środków, pomagających do wytworzenia tego stanu, bez względu na to, czy dochodzi się do niego przez odpust, spowiedź powszechną, przez modlitwę czy wynurzenia samotne, bez względu na miejsce i okoliczności pojawienia się *Tolle lege* *, można rozpoznać, że stan Łaski, ilekroć mamy do czynienia z przypadkiem wielkim i prawdziwym, jest w istocie *jeden*, i to zarówno w swej treści, jak w owocach. Należy tylko dostrzec różnorakość warunków i opisów, a ujawni się, że chodzi tu o ten sam stan u chrześcijan wieków rozmaitych. Spotykamy wszędzie u posiadających Łaskę ten sam, zasadniczo identyczny duch pobożności i miłosierdzia, choćby nawet czuli się oni rozdzieleni. W stanie tym można się uważać za oddzielnego, nie będąc nim jednak rzeczywiście. Nie można by jednak zbyt uporczywie i zbyt często myśleć o tym oddzieleniu, np. pod postacią zmagania lub dysputy, bez zerwania stanu wewnętrznego, który zasadza się przede wszystkim na miłości i pokorze, na ufności w Bogu, na surowości dla siebie samego, połączonej z czułością dla bliźnich. Jeśli więc zwrócimy uwagę głównie na wyniki bezpośrednie i pozytywne, na owoce właściwe temu stanowi duszy, znajdziemy, że posiadają one smak ten sam w różnych klimatach i w różnych regułach zakonnych — jednako u św. Teresy z Awila, jak u jakiegoś brata morawskiego z Herrnhut... Ten smak owoców na różnych gałęziach jest smakiem wspólnego pnia ewangelicznego" **.

* Wyrazy, które usłyszał św. Augustyn w chwili decydującej o ostatecznym jego nawróceniu (*przyp. tłum.*).
** *Sainte-Beuve*, „Port-Royal", 1. éd. t. I, Paris 1840, p. 101, 102, 113, 114.

Sainte-Beuve ma tu wprawdzie na myśli tylko najwybitniejsze, najbardziej uderzające przypadki odrodzeń, my jednak także uznaliśmy takie przypadki za najbardziej pouczające. Ci świątobliwi wiedli nieraz życie tak odmienne od życia ludzi przeciętnych, że stosując do nich prawa świeckie, łacno ulec możemy pokusie spoglądania na nich jak na potworne odchylenia od dróg naturalnych. Stawiam następujące pytanie ogólnopsychologiczne: jakie warunki wewnętrzne konieczne są na to, aby charakter jakiegoś człowieka tak bardzo wyróżnić spośród jego bliźnich?

Odpowiadam od razu: jeżeli rozważamy charakter jako coś różnego od intelektu, znajdujemy, że przyczyny różnic pomiędzy ludźmi leżą głównie *w różnej wrażliwości* na *podniety uczuciowe*, jako też w różnicach stopnia pomiędzy bodźcami i otamowaniami, przez te podniety wywoływanymi. Wyjaśnijmy to.

W ogóle powiedzieć możemy, że nasza moralna i praktyczna postawa w każdym przypadku jest zawsze wynikiem dwóch grup sił w naszym wnętrzu: bodźców, pchających nas w pewnym kierunku, i otamowań, powstrzymujących nas lub cofających. „Tak! tak!" — mówią bodźce. „Nie! nie!" — wstrzymują otamowania. Ludzie specjalnie nie zajmujący się tym przedmiotem zwykle nie zdają sobie sprawy z nieustannego oddziaływania na nas otamowań, nie widzą, jak przez swój nacisk ograniczający ciągle kształtują nas one i modelują niemal tak, jakbyśmy byli czymś płynnym, przybierającym formy naczynia, w które nas wlano. Wpływ ten jest tak nieprzerwany, że staje się podświadomym. Na przykład wy wszyscy, słuchacze moi, siedzicie tu teraz pod pewnym przymusem, choć — z powodu warunków szczególnych — przymusu tego zupełnie sobie nie uświadamiacie. Gdybyście sami zostali w pokoju, każdy poprawiłby się zapewne i przybrałby pozycję wygodniejszą. Nasze naturalne skłonności jednak lub ich otamowania pękają jak pajęczyny z chwilą, gdy zjawi się silny bodziec wzruszeniowy. Tak np. zdarzyło mi się zobaczyć na ulicy eleganta z twarzą namydloną do golenia, który wybiegł,

ponieważ zapalił się dom po przeciwnej stronie ulicy. Podobnie kobieta nie zawaha się wybiec w bieliźnie pomiędzy obcych ludzi, jeśli chodzić będzie o życie dziecka lub o jej własne. Spojrzyjcie na życie pierwszej lepszej pobłażającej sobie kobiety. Poddaje się każdemu otamowaniu, spowodowanemu przez wrażenie nieprzyjemne: leży długo w łóżku, karmi się herbatą lub preparatami bromowymi, starannie zamyka drzwi przed chłodem itp. Posłuszna jest każdemu „nie", wypowiedzianemu przez trudności. Z chwilą jednak gdy została matką, zobaczycie coś zgoła odmiennego. Opanowana przez podniecenie macierzyńskie, śmiało, bez wahania i bez słowa skargi staje wobec bezsenności, zmęczenia i pracy. Powstrzymująca moc cierpienia nie działa już na nią od chwili, gdy weszły w grę interesy dziecięcia. Niewygody, których przyczyną jest ta drobna istotka, stały się — jak mówi James Hinton — ogniskiem radości wielkiej i czymś radość samą pogłębiającym.

Jest to przykład znanego wam już „pobudzającego działania uczuć wyższych". Uczucie może być wysokie lub niskie — to wszystko jedno — byleby tylko dawało podniecenie dość silne. Henryk Drummond w jednym ze swych opowiadań opisuje powódź w Indiach, kiedy z całej okolicy pozostało niezatopione tylko małe wzgórze z chatką pośrodku; na tym wzgórzu w ucieczce przed wodą zgromadziły się najrozmaitsze zwierzęta, gady i ludzie. Nagle ukazał się wielki tygrys bengalski, płynący ku temu samemu wzgórzu. Dosięgnął brzegu, wyszedł nań i jak pies położył się na ziemi, pomiędzy ludźmi; przerażony był tak okropnie, że jeden z obecnych tam Anglików podszedł doń blisko i zabił go ze sztucera. Wzruszenie strachu zagłuszyło tu zwykłą tygrysią krwiożerczość, strach zapanował nad zwierzęciem i stał się nowym ogniskiem jego charakteru.

Zdarza się niekiedy, że żaden stan wzruszeniowy nie zapanuje niepodzielnie, tylko widzimy pomieszanie wielu sprzecznych ze sobą nawzajem. Wówczas słyszymy zarówno „tak", jak „nie" i przywołujemy „wolę", aby spór rozstrzygnęła. Weźmy np. żołnierza z jego lękiem przed posądzeniem o tchórzostwo, zmuszającym go do posuwania się naprzód, z jego strachem śmierci, popychającym do ucieczki, i z jego skłonnością do naśladowania towarzyszy, którzy — dajmy na to — ujawniają różne kierunki działania. Osoba takiego żołnierza staje się siedliskiem wielkiej ilości fal znoszących się nawzajem i — przez pewien czas, póki żadne wzruszenie nie przeważy — może on po prostu wahać się. Jest pewien poziom natężenia wzruszeniowego, ku któremu dążą wszystkie wzruszenia, i jeśli jedno z nich osiągnie go, natychmiast samowładnie obejmuje panowanie, spychając w dół wszystkich swych przeciwników i rozwalając wszystkie przeszkody. Rozpęd ataku towarzyszy doprowadza żołnierza na ten poziom wzruszeniowy i poddaje go panowaniu odwagi; ich ucieczka wyprowadzi strach na ten sam poziom. W chwilach panowania wzruszeń tak potężnych rzeczy zwykle niemożliwe stają się naturalnymi dlatego, że usunięto otamowania, których nawoływania: „nie! nie!" — nie tylko są zagłuszone, lecz wprost nie istnieją. Przeszkody tracą wówczas swą zdolność powstrzymywania, przestają być przeszkodami, podobnie jak dla jeźdźca cyrkowego nie jest przeszkodą obręcz oblepiona papierem: fala jest wówczas wyższa od stawianych jej grobli. „Niech idą na żebry, skoro im się jeść chce" * — woła zapalony grenadier napoleoński, gdy — w chwili wzięcia w niewolę cesarza — przypominają mu o żonie i dzieciach. Podobnie ludzie zamknięci w palącym się teatrze nożami torują sobie drogę przez tłum **.

---

* *H. Heine*, „Dwaj grenadierzy" (*przyp. tłum.*).

** „Miłość nie jest miłością — powiada Bourget — póki jest niezdolna doprowadzić do zbrodni". „To samo powiedzieć można o każdej namiętności, która prawdziwą namiętnością jest dopiero wtedy, gdy może doprowadzić do zbrodni". (*Sighele*, „Psychologie des Sectes", p. 136). Innymi słowy — wielkie namiętności niszczą otamowania „sumienia". I odwrotnie, pomiędzy wszystkimi żyjącymi dzisiaj ludźmi występnymi, pomiędzy kłamcami, podstępnymi, zmysłowymi i okrutnymi nie ma zapewne ani jednego takiego, czyjego skłonności występnych nie można by w stosownej chwili opanować za pomocą innych wzruszeń, którym ten człowiek może podlegać, byleby tylko te nowe wzruszenia dosięgły napięcia dostatecznego. Strach dla większości tych ludzi jest zwykle wzruszeniem najskuteczniejszym. Spełnia on tu zadanie sumienia i może być zaliczony do „uczuć wyższych". Gdy śmierć zajrzy nam w oczy lub gdy wierzymy w bezpośrednią bliskość dnia sądnego, jakże szybko porządkujemy wówczas wszystko w naszym gospodarstwie moralnym — nie pojmujemy

Pewien rodzaj wrażliwości wzruszeniowej posiada szczególne znaczenie jako składnik charakteru czynnego, a to dzięki swej nadzwyczajnej zdolności niszczenia przeszkód. Mam tu na myśli to, co na niższym poziomie ujawnia się tylko jako gniewliwość, popędliwość i skłonność do bójki i co w życiu bardziej złożonym występuje jako niecierpliwość, zgryźliwość, srogość i surowość charakteru. Srogość znaczy tu tyle, co chęć życia mocnego, choć pociąga to za sobą cierpienie. Cierpienie może być własne lub cudze — to mała różnica; gdyż skoro raz opanuje kogoś chęć życia silnego, uczuwa się potrzebę łamania czegoś — mniejsza o to, kogo czy czego. Nic tak skutecznie nie usuwa przeszkód, jak wybuch gniewu, gdyż istotą wojny — według Moltkego — jest po prostu samo burzenie. Oto dlaczego gniew jest tak nieocenionym sojusznikiem dla każdej innej namiętności. Z dziką rozkoszą pogrążamy w gniewie najsłodsze nasze radości z chwilą, gdy staną one w obronie czegoś, co wywołało oburzenie w wyższych dziedzinach duchowych. Z łatwością wówczas depcemy przyjaźń, wyrzekamy się od dawna zrośniętych z nami przywilejów i posiadłości, zrywamy więzy społeczne. Zdaje się wówczas, że znajdujemy w skurczu i pustce jakąś rozkosz cierpką. Sądzę, że to, co zwykle nazywane bywa słabością charakteru, polega na niezdolności do takich wszystko poświęcających nastrojów, podczas których jaźń niższa i jej miąższ delikatny musi padać ofiarą lub być celem dla naszych własnych pocisków *.

nawet, w jaki sposób grzech mógłby znowu skusić nas. Operujący ogniami piekielnymi chrystianizm starej daty dobrze wiedział, w jaki sposób postępować należy, aby wydobyć ze strachu całą jego wartość jako czynnika pokuty i nawrócenia się.

* Beniamin Constant nieraz był wspominany jako przykład uderzający inteligencji wyższej, skojarzonej z charakterem stałym. W „Dzienniku" swoim (Paris 1895, p. 56) pisze on: „Szarpię się w rzutach nędznej słabości charakteru. Czy może być coś śmieszniejszego niż moje niezdecydowanie: raz małżeństwo, to znowu samotność, raz Niemcy, to znowu Francja. Waham się nieustannie, bo naprawdę *nie umiem wyrzec się niczego*". Jest on niezdolny do zapalenia się, do „stracenia głowy" dla czegokolwiek bądź. Naprawdę zwątpić można o losie takiego człowieka, przyjmującego wobec wszystkiego jednako przychylną, miękką postawę.

Dotąd mówiłem o czasowych zmianach zachodzących w człowieku pod wpływem zmieniających się podniet. To samo tłumaczenie jednak zastosować można do mniej więcej stałych różnic charakteru pomiędzy różnymi osobami. W człowieku skłonnym do pewnego szczególnego rodzaju wzruszeń widzimy zanik całych szeregów otamowań, czynnych w innych ludziach: na miejscu starych występują nowe. Życie człowieka od urodzenia nastrojonego na pewne wzruszenia dziwnie wyróżnia się od życia ludzi zwykłych, ponieważ nie działa nań to, co tamtych powstrzymuje. Przeciwnie, jednostki nijakie, tylko marzące o tym, żeby należeć do typu ludzi z charakterem, w zestawieniu z człowiekiem miłości, walki lub z reformatorem ujawniają beznadziejną niższość uzdolnienia do działalności instynktownej. Człowiek taki musi przewyższać otamowania za pomocą rozumu, gdy jednostka wyjątkowa, obdarzona namiętnością wrodzoną, zdaje się zgoła nie odczuwać ich i tak wygląda, jakby wolna była zupełnie od tarć wewnętrznych i wyczerpania nerwowego. Dla takich, jak Fox, Garibaldi, generał Booth, John Brown, Luiza Michel, Bradlaugh, jakby nie istniały przeszkody, wszechpotężne dla wszystkich wokół nich. I gdyby wszyscy mogli tak samo nie dbać o przeszkody, mielibyśmy nierównie więcej bohaterów; wielu bowiem jest takich, którzy chcieliby żyć dla ideałów podobnych, brak im jeno znoszącego otamowania rozmachu *.

* Jednym z wielkich darów zdolności do podniet wyższych jest odwaga; rozporządzanie nieco mniejszą lub nieco większą odwagą decyduje o człowieku i jego życiu. Odwagę wyzwalają różne podniety, np. pełna ufności nadzieja, przykład pobudzający, miłość, gniew. Są ludzie z natury tak skłonni do odwagi, że najlżejsze dotknięcie niebezpieczeństwa wyzwala ją, jakkolwiek u większości niebezpieczeństwo jest silnym otamowaniem czynu. „Zamiłowanie do przygód" staje się u takich ludzi namiętnością kierowniczą. „Wydaje mi się — mówił generał Skobelew — że moja brawura jest po prostu umiłowaniem niebezpieczeństwa... Narażanie życia roznamiętnia mnie nadzwyczajnie. Jestem niekiedy zazdrosny o niebezpieczeństwo wobec tych, którzy narażają się razem ze mną. Najbardziej lubię niebezpieczeństwo wówczas, gdy sam idę przeciwko niemu, gdy z nikim dzielić się nim nie potrzebuję... Najmilej wspominam te moje zwycięstwa wojskowe, które odniosłem z małą garstką ludzi. Roznamiętnia mnie działalność fizyczna, żadna inna nie może zaspokoić mego pragnienia czynu. Wszystko intelektualne wydaje mi się jakieś wtórne, natomiast starcie się człowieka z człowiekiem, pojedynek, niebezpieczeństwo, w które mogę rzucić się z zamkniętymi oczami, pociąga mnie, wzrusza, upaja, popełniam dla

Różnica między „dobrymi chęciami" i wolą czynną, pomiędzy ideałami twórczymi i takimi, które są jedynie źródłem wyrzutów i żalów, zależy wyłącznie albo od ciśnienia pary chronicznie prącej na charakter w kierunku ideowym, albo od czasowo osiągniętego poziomu podniecenia ideowego. Przy pewnym określonym poziomie miłości, oburzenia, szlachetności, wielkoduszności, uwielbienia, wierności lub samozaparcia się — zawsze otrzymamy rezultat pożądany. W takich przypadkach od razu i bez śladu zapada w głąb cała ta rafa niskich przeszkód, która u ludzi miękkich i ociężałych była niepokonaną zaporą działania; niknie poczucie rzeczy, które czynić wypada lub nie wypada; niknie lękliwość, lenistwo, skąpstwo, wyszukiwanie poprzedników lub domaganie się czyjegoś pozwolenia i rękojmi; przestajemy mówić o braku pewności, nie mamy już podejrzeń ani drobnych lękliwości. Wszystko to porwane, niby pajęczyny, wygląda nędznie jak strachy nocne w blasku słonecznym.

„Gdzież są te troski i cierpienia,
Które mnie wczoraj uśpić chciały,
Wstyd mi ich teraz w świetle rannym".

Fala uczuciowa, w której narodził się człowiek silny, tak lekko przepływa nad przeszkodami, że zgoła nie czuć ich dotknięcia. Wolny i śpiewający płynie on nad nimi. Wszystkie twórcze czynniki ideowe mają w sobie coś z porankowej szczerości, unoszą, są jasne i śpiewne. A właściwości te nigdy nie

niego szaleństwa, kocham je, uwielbiam... Uganiam się za niebezpieczeństwami, jakby to były kobiety; jeno niebezpieczeństw pragnę zawsze, nie przesycam się nimi nigdy. Niebezpieczeństwo, choćby zawsze to samo, dostarcza mi przyjemności zawsze nowych. Gdy rzucam się w przedsięwzięcie, gdzie czeka mnie niebezpieczeństwo, serce bije mi ze wzruszenia i pragnę jednocześnie, aby niebezpieczeństwo nie nadchodziło jeszcze i aby zjawiło się natychmiast. Doznaję jakiegoś dreszczu bolesnego i rozkosznego zarazem. Cała moja istota ciągnie mnie ku niebezpieczeństwu z taką siłą przemożną, że wola darmo starałaby się oprzeć temu. Gdy niebezpieczeństwo oddala się, uspokajam się; jużem się nim nasycił, pokonałem je i posiadłem". (*Juliette Adam*, „Le général Skobeleff", Paris 1886, p. 34—37). Zdaje się, że Skobelew był egoistą okrutnym, lecz również bezinteresowny Garibaldi, ile sądzić możemy z jego „Memorie", żył ciągle w podobnym gorączkowym podnieceniu niebezpieczeństwem.

występują tak wyraźnie, jak wówczas gdy wzruszenie kierownicze jest wzruszeniem religijnym. „Prawdziwy mnich — pisze pewien mistyk włoski — nie bierze ze sobą nic, prócz liry".

Od ogólników psychologicznych powróćmy teraz do tych owoców stanów religijnych, którymi dzisiaj szczególnie zajmować się mamy. Człowiek żyjący w religijnym ośrodku swej energii osobistej i pozostający pod wpływem porywów duchowych w sposób zupełnie określony różni się od swego dawnego ja cielesnego. W piersi jego żarzy się dawny zapał, w którym spalają się osaczające go dawniej zaprzeczenia i który ochrania go od zaraźliwego działania niskiej, pełzającej części jego natury. Dawniej niewykonalne czyny wielkoduszne stały się teraz czymś łatwym; tak bezwzględnie panujące dawniej płaskie konwencjonalizmy i mierne bodźce utraciły teraz wszelką wagę. Rozwalił się mur stojący poza nim i pękła zatwardziałość jego serca. Sądzę, że my, ludzie zwykli, możemy wyobrazić sobie ten stan, przypominając te chwilowe uniesienia, których doznawaliśmy bądź w pewnych próbach życiowych, bądź w teatrze, bądź przy czytaniu książki. Szczególnie zaś jeśli płakaliśmy. Wówczas bowiem wydaje się, jakby łzy nasze przerywały jakąś mocną tamę wewnętrzną, jakby razem z nimi spływały wszystkie nasze dawne wady i zapleśniałe skrzepy moralne i jakbyśmy, obmyci teraz, otwierali swe łagodne serca wszelkiemu szlachetnemu kierownictwu. U nas, ludzi przeciętnych, po chwilach uniesienia powraca zwykła zatwardziałość, inaczej jednak dzieje się u świętych. Liczni święci, nawet tak energiczni i czynni, jak Teresa lub Loyola, posiadali tzw. dar łez, odwiecznie czczony przez Kościół i uznawany za łaskę szczególną. U tych osób uniesienia zdają się sprawować kierownictwo nieustanne. To, co ze łzami, zachodzi również i z innymi uczuciami gorącymi. Ich panowanie nachodzi nagle lub stopniowo, lecz zarówno w jednym, jak w drugim przypadku może być trwałe.

W końcu wykładu poprzedniego widzieliśmy, że w życiu nawróconych stale utrzymuje się przodownictwo poglądów

wyższych, pomimo tego że niekiedy chwilowo zapanowuje wzbierająca fala podniet miernych i zdarzają się upadki. Wykazano już, że działanie tych pokus niższych bywa zupełnie zacierane; nie przekraczają one granic wynurzeń przemijających i upadki mogą być uważane za odchylenia od zwykłej natury człowieka. Zanim przystąpimy do przyrodniczego badania charakteru ludzi odrodzonych, chciałbym za pomocą paru przykładów umocnić waszą wiarę w prawdziwość tego ciekawego zjawiska. Najliczniejsze są przypadki nawróconych pijaków. Przypominacie sobie z poprzedniego wykładu przypadek Hadleya. W misji Jerzego Mc Auleya przy Water Street, usłyszeć można o licznych takich zdarzeniach *; pamiętacie także owego dziennikarza, posiadającego wykształcenie oksfordzkie, który nawrócił się o godzinie 3 po południu; nazajutrz upił się przy żniwach w polu, potem jednak na zawsze uwolnił się od pragnienia alkoholu.

Oto przypadek podobny z rękopiśmiennych zbiorów Starbucka.

„Wszedłem do budynku starego teatru, w którym odbywało się zgromadzenie niedzielne, i począłem mówić: «Panie! Panie! muszę dostąpić twego błogosławieństwa!» Wówczas usłyszałem: «Czy gotów jesteś wszystko oddać Panu?» Potem przyszły pytania jedno po drugim, a na każde odpowiadałem: «Tak, Panie! tak, Panie!» — aż wreszcie: «Czemuż nie przyjmujesz *teraz?*» — i odpowiedziałem: «Przyjmuję, Panie!» Nie uczułem żadnej radości szczególnej, tylko ufność. Akurat w tym samym czasie skończyło się zgromadzenie, wyszedłem na ulicę i spotkałem jakiegoś jegomościa palącego dobre cygaro; fala dymu uderzyła mnie w twarz, wciągnąłem w siebie głęboki łyk dymu i, dzięki Bogu, straciłem doń cały pociąg. Szedłem potem przez ulicę obok knajp, z których wychodziły zapachy dymu i napojów, i przekonałem się, że zniknęło wszelkie pożądanie tych przeklętych substancji. Niech Bóg będzie pochwalony!... W ciągu dziesięciu lub jedenastu lat (potem) mieszkałem w puszczy i bywałem pod wozem i na wozie; lecz pożądanie napojów nie wróciło już nigdy".

* Wyżej, str. 185. „Jedynym lekarstwem na dipsomanię jest religiomania" — mawiał pewien lekarz.

Klasyczny przypadek Gardinera jest przykładem wyleczenia w ciągu jednej godziny od pokus płciowych. Sam Gardiner tak mówił o tym do p. Spearsa: „rzeczywiście wyleczony byłem od wszelkiej skłonności do tego grzechu, któremu podlegałem tak silnie, że tylko samobójstwo wydawało mi się skutecznym lekarstwem; usunięto samo pożądanie i wszelką skłonność do grzechu tak zupełnie, jakbym był niemowlęciem. Do dnia dzisiejszego pokusa nie powróciła". O tej samej sprawie p. Webster tak się wyraża: „Nieraz słyszałem od Gardinera, że przed swym zbliżeniem się do religii bardzo oddawał się nieczystości; skoro jednak oświecony został z góry, poczuł, że Duch Święty cudownie przemienia w nim naturę i jego świątobliwość w tym kierunku wydawała się większą niż w jakim bądź innym" *.

Takie nagłe usunięcie dawnych bodźców i skłonności tak silnie przypominają wyniki sugestii hipnotycznych, że decydującej przyczyny tych gwałtownych przemian wewnętrznych trudno szukać gdzie indziej niż w działaniu tych samych wpływów podświadomych, które działają w hipnotyzmie **.

Terapie sugestii obfitują w opowiadania o kuracjach skutecznych po kilku posiedzeniach w takich przypadkach, kiedy chory przez długi czas na próżno moralnie i fizycznie walczył z zakorzenionymi złymi przyzwyczajeniami. Leczono w ten sposób zarówno pijaństwo, jak nałogi płciowe, i zdaje się,

* „Doddridge's Life of Colonel James Gardiner", London, Religious Tract Society, p. 22—23.

** Oto przykład ze zbiorów Starbucka:

Widzimy tu kobietę, u której „automatyzm zmysłowy" szybko osiągnął to, czemu podołać nie mogły modlitwy i ślubowania. Kobieta ta pisze:

„Mając około czterdziestu lat chciałam porzucić palenie tytoniu, pożądanie jednak władało mną. Wołałam do Boga, modliłam się i obiecywałam porzucić, nie mogłam jednak. Paliłam od piętnastu lat. Kiedy mając pięćdziesiąt trzy lata siedziałam raz przy kominku i paliłam tytoń, przyszedł do mnie głos. Nie słyszałam go uszami, lecz jakby sen lub jakąś drugą myśl. Głos mówił: «Luizo! przestań palić!» Zapytałam w odpowiedzi: «Czy zabierzesz ode mnie pożądanie?» — On jednak tylko powtórzył: «Luizo! przestań palić!» Wstałam wówczas, położyłam fajkę na półce i nigdy już nie paliłam ani nie miałam ochoty palić. Pożądanie palenia tak odeszło ode mnie, jakbym nigdy przedtem nie znała i nie dotykała tytoniu. Widząc innych palących i czując zapach tytoniu, nigdy już nie miałam najmniejszej ochoty zapalić" („Psychology of Religion", p. 142).

że działanie przez drogi podświadome wywołuje zmiany bardziej stałe niż inne metody. Łaska Boża także zapewne działa drogami podświadomymi. Jeżeli jednak zapytamy, *jak* działanie to odbywa się, wytłumaczenia nie otrzymamy i musimy rozstać się tutaj z całą sprawą tej przemiany — uznając ją za tajemnicę psychologiczną lub teologiczną. Uwagę naszą natomiast zwrócimy ku owocom życia religijnego bez względu na to, jakimi drogami owoce te osiągnięto *.

Świątobliwość jest nazwą zbiorową owoców religii w ludzkim charakterze. Świętym nazywamy taki charakter, dla którego wzruszenia duchowe stanowią nawykowy ośrodek energii

* Zanik dawnych wpływów tłumaczy prof. Starbuck fizjologicznie jako przecięcie połączenia pomiędzy wyższymi i niższymi ośrodkami mózgowymi. „Ten wypadek, kiedy ośrodki skojarzeniowe życia duchowego odcięte są od ośrodków niższych — mówi prof. Starbuck — nieraz opisywany bywa przez ludzi przeżywających doświadczenia religijne... Np. «Pokusy zewnętrzne wciąż napastują mnie, lecz *wewnątrz* nie ma nic, co mogłoby im odpowiedzieć...» W tym przypadku ja jest zupełnie utożsamione z ośrodkami wyższymi, których odczuwanie ma charakter czegoś wewnętrznego". Inny korespondent Starbucka powiada: „Od owego czasu mam wokół siebie jakby ścianę miedzianą i chociaż szatan kusi mnie — jego pociski nie mogą mnie dotknąć". Niewątpliwie, że jakiś taki rozdział funkcjonalny musi odbywać się w narządzie centralnym. Szukając jednak jego przyczyny od strony dostępnej dla introspekcji znajdziemy, że leży ona w stopniu podniecenia duchowego, dochodzącego do takiego poziomu i takiego napięcia, że staje się czynnikiem panującym. Szczerze wyznać przy tym musimy, że dokładnie nie wiemy, dlaczego u jednych osób dochodzi do tego panowania, a u innych nie. Możemy tylko wesprzeć naszą wyobraźnię za pomocą może złudnych analogii mechanicznych.

Jeśli np. wystawimy sobie, że duch ludzki ze swymi różnymi możliwościami równowagi podobny jest do ciała geometrycznego, mogącego leżeć na różnych ścianach, możemy przyjąć, że przewroty duchowe odpowiadają przewrotom tego ciała. Przypuśćmy, że ciało to leży na swej ścianie A; podnosimy je dźwignią i usiłujemy przewrócić; póki dźwignia działa, ciało znajduje się w równowadze niestałej, gdy zaś działać przestanie, ciało spadnie z powrotem, dozna upadku pod parciem ciężkości. Skoro jednak podniesiemy je tak wysoko, że środek ciężkości przejdzie poza ścianę A, ciało upadnie na swą ścianę B i stale już tak pozostanie. Działanie ciężkości w kierunku A znikło i może teraz zupełnie nie być brane pod uwagę; wielościan został zabezpieczony od przyciągań w tym kierunku.

W tym porównaniu dźwignia odpowiada wpływom wzruszeniowym, pchającym ku nowemu życiu, a początkowy środek ciężkości dawnym wstecznym skłonnościom i otamowaniom. Póki wpływy wymienione nie osiągną pewnego poziomu, póty zmiany są niestałe i człowiek spada do swej postawy pierwotnej. Skoro jednak nowe wzruszenie dosięga właściwego napięcia, punkt krytyczny zostaje przezwyciężony, odbywa się przewrót nieodwracalny, równoznaczny z wytworzeniem zgoła nowej natury.

osobistej. Można by naszkicować pewien złożony rysunek świątobliwości powszechnej, wspólnej dla wszystkich religii *.

Oto znamiona świątobliwości:

1. Poczucie przynależności do życia szerszego niż małe samolubne sprawy tego świata w połączeniu z wiarą, nie tylko rozumową, lecz niemal zmysłową, w istnienie pewnej potęgi idealnej. U świętych chrześcijańskich ta potęga zawsze uosobiona jest w Bogu. Zgodnie jednak z tym, co powiedziałem w wykładzie o rzeczywistości niewidzialnego, jako władców prawdziwych i czynnika rozszerzającego nasze życie możemy również odczuwać oderwane ideały moralne, utopie społeczne i patriotyczne lub wewnętrzne wizje świętości i prawa **.

2. Poczucie przyjaznej i nieprzerwanej łączności pomiędzy potęgą idealną a naszym własnym życiem i chęć poddania się kierownictwu tej potęgi.

3. Olbrzymie samowyniesienie i wolność, odczuwane w miarę znikania zacieśniających granic samolubstwa.

* „Można się przekonać — powiada dr W. R. Inge w swych wykładach o mistycyzmie chrześcijańskim (London 1899, p. 526) — że ludzie wybitnie świątobliwi zgadzają się w swych relacjach pomiędzy sobą. Mówią oni, że dochodzą do niezachwianego przekonania — opartego nie na cudzych powiedzeniach, lecz na własnym doświadczeniu bezpośrednim — że Bóg jest duchem, z którym duch ludzki może wchodzić w rozmowę; że w Bogu schodzi się ta najwyższa, jaką wyobrazić sobie mogą, dobroć z najwyższą prawdą i najwyższym pięknem; że ślady boskie widać wszędzie w przyrodzie i że czują go w swoim wnętrzu jako życie ich życia, dzięki czemu dochodząc do siebie samych jednocześnie dochodzą do Boga. Mówią nam, że to, co oddziela nas od niego i od szczęścia, to przede wszystkim samolubstwo we wszystkich swych formach; i następnie zmysłowość we wszystkich swych formach; że twarz Bożą przesłaniają nam drogi śmierci i ciemności, gdy przeciwnie, ścieżka sprawiedliwego jaśnieje światłem coraz wyraźniejszym w pełnym blasku dziennym".

** „Entuzjazm humanitarny" może nieraz doprowadzić do życia na wielu punktach pokrywającego się z chrześcijańskim świętym żywotem. Weźmy np. następujące przepisy dla członków, podane w czasopiśmie związku francuskiego „Union pour l'Action morale" [„Bulletin de l'Union", Avril 1—15, 1894. Patrz także „Revue Bleue", Août 13, 1892].

(W oryginale następuje długie przytoczenie wysoko zamierzonych dążeń wspomnianego „Związku działalności etycznej". Przytoczenie to opuszczam, ponieważ wydaje mi się przykładem wybranym nieszczęśliwie: to nie opis rzeczywistego życia na wyżynach etycznych, lecz wezwanie do wstępowania na nie. A wiadomą jest rzeczą, że w „związkach etycznych" od górnych wezwań, będących często tylko produkcjami literackimi, do górnego życia bywa bardzo daleko). (*przyp. tłum.*).

4. Przesunięcie ośrodka wzruszeniowego ku uczuciom miłości i zgody, ku wewnętrznym wołaniom „tak, tak" i odsuwanie go od „nie", ilekroć chodzi o sprawy nieosobiste.

Powyższe podstawowe rysy wewnętrzne mają następujące znamienne wyniki praktyczne:

a. *Ascetyzm.* Samozaparcie się bywa niekiedy tak namiętne, że przechodzi w samospalenie na ołtarzu ofiarnym. I tak przemożnie zapanowuje nad zwykłymi otamowaniami ciała, że w poświęceniu się i ascezie święty znajduje bezpośrednią przyjemność pozytywną, mierząc nimi i wyrażając swą wierność względem sił wyższych.

b. *Siła duszy.* Poczucie rozszerzenia życia może być tak podnoszące, że — zwykle wszechmocne — osobiste bodźce i otamowania spadają do czegoś niegodnego wspomnienia; otwierają się natomiast nowe pokłady siły i cierpliwości. Odchodzi strach i niepokoje, a miejsce ich zajmuje błogie zrównoważenie wewnętrzne. Teraz już ani niebo, ani piekło przerazić nie może!

c. *Czystość.* Przesunięcie się ośrodka wzruszeniowego przede wszystkim przynosi ze sobą wzrost czystości. Wzmacnia się wrażliwość na rozdźwięki duchowe i oczyszczenie życia od pierwiastków brutalnych i zmysłowych jawi się jako rozkaz bezwzględny. Sposobności zetknięcia się z tymi pierwiastkami są unikane: święty żywot musi pogłębić swą treść duchową i wystrzegać się pokalania przez świat. W niektórych usposobieniach ta potrzeba czystości przybiera postać ascetyczną, a słabości cielesne bywają traktowane z surowością nieubłaganą.

d. *Miłosierdzie.* Przesunięcie się ośrodka wzruszeniowego przynosi dalej wzmożenie się miłosierdzia, współczucia dla istot bratnich. Usunięte zostają te obyczajowe bodźce nienawiści, które zwykle zakreślają tak ciasne granice współczuciu pomiędzy istotami ludzkimi. Święty miłuje swych nieprzyjaciół i żebraków odrażających za braci swoich uważa.

Należy teraz podać kilka ilustracji konkretnych dla tych owoców drzewa duchowego. Są one tak liczne, że mamy jedynie trudność wyboru.

Zaczniemy od poczucia obecności potęgi wyższej i przyjaznej, które uznaliśmy za rys podstawowy życia duchowego.

W opowieściach o nawróceniach widzieliśmy, jak promienny i przemieniony wydaje się świat nawróconemu (patrz str. 228). Nawet my, ludzie zwykli, znajdujący się poza ostrymi przypadkami religijnymi, miewamy chwile, kiedy zdaje nam się, że życie powszechne jakąś przyjaźnią nas otacza. W młodości i zdrowiu, latem, w lasach lub górach — bywają dni, kiedy po całym powietrzu unoszą się szepty pokoju; bywają godziny, kiedy dobro i piękno bytu otaczają nas niby klimat suchy i ciepły lub jakimś delikatnym dzwonem wewnętrznym dźwięczą nam pieśń o bezpieczeństwie świata.

Thoreau pisze:

„Pewnego razu, w parę tygodni po przybyciu do lasów, myślałem z godzinę nad tym, że obecność ludzi jest niezbędna do prowadzenia życia jasnego i zdrowego. Samotność była nieco nieprzyjemna. Atoli podczas łagodnego deszczu, gdy myśli te opanowywały mnie, nagle uświadomiłem sobie słodkie i dobroczynne towarzystwo Przyrody. W każdej kropli padającego deszczu i we wszystkim, com widział i słyszał dokoła, było tyle niewypowiedzianej i nieskończonej przyjaźni, że poczułem się jakby otoczony nią, była to jakby atmosfera, w której unosiłem się. Zbladły wówczas wszystkie korzyści obcowania z ludźmi i odtąd nigdy już o nich nie myślałem. Każda igła sosnowa przyjaźnie wyciągała się ku mnie i serdecznie mnie pozdrawiała. Tak wyraźnie zdałem sobie sprawę z obecności czegoś przychylnego mi, że wydało mi się, jakoby żadne miejsce nie mogło mi być odtąd obcym" *.

W świadomości chrześcijańskiej to poczucie wszechobejmującej przychylności przybiera znamiona osobiste i jasno określone. Jeden z autorów niemieckich pisze:

„W zamian za utraconą niezależność osobistą, której człowiek wyrzeka się nadzwyczaj niechętnie, uwolnieni jesteśmy od *strachu* w życiu; doznajemy wówczas nieopisanego i niewytłumaczalnego poczucia bez-

* *H. Thoreau*, „Walden", Riverside edition, p. 206.

pieczeństwa, które poznać można jedynie przeżywszy je, lecz którego nie zapominamy nigdy" *.

W jednym z kazań p. Voyseya znajduję doskonały opis tego stanu umysłu:

„Doświadczenie mnóstwa dusz ufnych stwierdza, że to poczucie nigdy nie zawodzącej i we wszystkich przypadkach życiowych, w dzień i w nocy odczuwanej obecności bożej jest dla nich źródłem zupełnego wypoczynku i cichego spokoju. Usuwa ono od człowieka wszelki strach. Ta bliskość Boga jest stałym zabezpieczeniem od przerażeń i niepokojów. Nie znaczy to, aby ludzie ci przekonani byli o swym fizycznym bezpieczeństwie lub żeby uważali się za ochranianych przez jakąś taką miłość, której inni są pozbawieni; znaczy to tylko, że duch ich jednakowo gotów jest na spotkanie się ze spokojem i bezpieczeństwem, jak z brutalną napaścią. Jeśli spotka ich przykrość, chętnie zniosą ją, ponieważ Pan jest ich opiekunem i bez jego woli nic im zdarzyć się nie może. Skoro zaś za jego wolą sprawiono im przykrość, przykrość nie jest klęską, lecz błogosławieństwem. Tylko w ten sposób człowiek ufny jest ochraniany i zasłaniany od razów. I co do mnie, który bynajmniej nie jestem człowiekiem gruboskórnym lub obdarzonym mocnymi nerwami, to czuję się zupełnie zadowolony z takiego urządzenia i nie pragnę żadnej innej osłony od niebezpieczeństw i katastrof. Będąc wrażliwym na ból nie mniej od najwrażliwszych organizmów czuję, że najgorsza część bólu jest opanowana, że wyrwano mu żądło z chwilą, gdy wiem, że Bóg jest naszym miłującym i zawsze czujnym opiekunem i że bez jego woli nic dotknąć nas nie może" **.

Literatura religijna obfituje w dosadniejsze opisy tego sposobu życia. Boję się, abym nie znużył was ich jednostajnością. Oto jeszcze relacja Jonathana Edwardsa:

„Ostatnia noc — pisze Edwards — była najsłodszą, jaką miałem w życiu. Przedtem nigdy nie zażyłem tyle światła, ciszy i niebiańskiej słodyczy w duszy; a przez cały czas ciało było zupełnie nieruchome. Część nocy przeleżałem nie śpiąc; chwilami usypiałem, to znowu wpadałem w półsen. Przez całą noc jednak jasno i żywo odczuwałem słodycz niebiańską doskonałej miłości Chrystusa; odczuwałem jego bliskość i to, żem bardzo mu drogi: a wszystko przy niewypowiedzianie słodkim spokoju duszy i całkowitej ufności w Panu. Wydawało mi się, że widzę ciągły prąd żaru miłości bożej zstępującej od serca Chrystu-

* C. H. *Hilty*, „Glück", vol. 1, p. 85.

** „The Mystery of Pain and Death", London 1892, p. 258.

sowego w niebie do mego; — płynęło to niby rzeka lub snop słodkiego światła. Jednocześnie moje serce i dusza wypływały miłością ku Chrystusowi; wydawało się więc, jakby odbywało się nieustanne przepływanie miłości niebiańskiej w obu kierunkach; a ja sam zdawałem się sobie, jakbym fruwał czy pływał w tych jasnych, słodkich falach, jakbym był odrobinką unoszącą się w falach słonecznych lub w tych snopach promieni, które idą z okna. Każda minuta tych doznań była więcej warta niż wszystkie razem wzięte wygody i przyjemności całej reszty mego życia. Była to przyjemność bez najmniejszego kolca i bez żadnej przerwy. Dusza moja gubiła się w tej słodyczy; było to więcej, niż słaba moja istota znieść mogła. Różnica w przyjemności pomiędzy snem i jawą była bardzo niewielka, jeśli jednak była jaka, to podczas snu słodycz była większa *. Zbudziwszy się nazajutrz rano wydawałem się sobie zupełnie przemieniony. Poczułem, że mniemania świata o mnie są niczym i że moje zewnętrzne interesy zajmują mnie równie mało, jak interesy kogoś, kogom nigdy nie widział. Chwała boska zdawała się zalewać każdą chęć i każde pożądanie mego serca... Przespawszy się nieco obudziłem się i jąłem rozmyślać o dobroci ku mnie Boga, który na szereg lat obdarzył mnie chęcią śmierci, a potem kazał mi pragnąć życia, abym mógł podług jego woli działać tu i cierpieć. Myślałem także o tym, jak Bóg obdarzył mnie zupełnym poddaniem się jego woli odnośnie do rodzaju i sposobu mej śmierci: gotów byłem umrzeć łamany kołem, pod toporem kata lub w głuchym zapomnieniu — jeśliby taka była Jego wola. Myśląc teraz o śmierci sądzę zwykle, że nie będę żył dłużej niż ludzie przeciętni. I zapytywałem sam siebie, czy zgodziłbym się dłużej pozostać poza granicami nieba — i na zapytanie to zdawałem się całym sercem natychmiast odpowiadać: Tak! — tysiąc lat, tysiąc lat w okropnościach, jeśliby potrzebne to było dla większej chwały bożej; choćby męczarnie ciała mego miały być tak wielkie, straszne i przemożne, że nikt w całym kraju nie mógłby znieść ich widoku, a męczarnie ducha je-

* Oto co w okolicznościach podobnych mówi pani Guyon:

„Wstawałam zawsze o północy (dla ćwiczeń nabożnych) i nie potrzebowałam troszczyć się, że zaśpię, ponieważ dzięki dobroci twojej, o Boże, budziłam się zawsze dość wcześnie przed dwunastą, aby na tę godzinę być gotową. Gdy zaś przez zapomnienie lub nieufność nastawiłam budzik, nie obudziłam się nigdy. To skłoniło mnie do oddania się jeszcze bardziej twemu kierownictwu, o Boże; i widziałam, że dbasz o mnie jak mąż lub Ojciec. Gdy byłam nieco niezdrowa i gdy ciało moje potrzebowało wypoczynku, wówczas nie budziłeś mnie; jednocześnie jednak czułam we śnie, że znajduję się w szczególnym posiadaniu twoim. W ciągu lat kilku zapadałam tylko w jakiś półsen; wówczas dusza moja czuwała tym silniej, że sen odrywał ją od wszystkiego otaczającego". („*Vie de* M-me J. M. B. de la Mothe Guyon *écrite par elle-même*", Cologne 1720, t. II, p. 30).

szcze dużo większe. I zdawało mi się, że zgadzając się na to znajdowałem w sobie doskonałą gotowość, spokój i pogodę duszy; nie było we mnie wahań, wątpliwości lub zaciemnienia duchowego — byleby tylko wszystko to było dla tym większej chwały bożej. Chwała Boga jakby zalewała mnie i całego pochłaniała, a wobec niej zdawały się znikać wszystkie, jakie tylko pomyśleć można, cierpienia i wszystko straszne dla mojej natury. To poddanie się trwało w swej jasności i blasku, bez przerwy i bez obniżenia się przez resztę nocy, przez dzień następny i znowu przez noc aż do południa w poniedziałek" *.

Żywoty świętych katolickich obfitują w opisy równie lub bardziej jeszcze charakterystyczne. „Napady miłości Bożej — powiedziane jest o Siostrze Seraficznej z Martinière — doprowadzały ją czasami niemal do śmierci i zwykle wówczas cicho skarżyła się Bogu. «Nie mogę znieść tego — mawiała — łagodniej poczynaj z moją słabością lub skonam pod naporem twej miłości»" **.

Przejdźmy teraz do miłosierdzia i miłości braterskiej, tych najzwyklejszych owoców świętego żywota, które zawsze uznawane były za podstawowe cnoty teologiczne. Miłość braterska naturalnie wynika z opiekuńczej obecności Boga, braćmi bowiem jesteśmy, skoro mamy jednego ojca. Gdy Chrystus poleca: „Miłujcie nieprzyjacioły swoje, błogosławcie przeklinającym was, dobrze czyńcie tym, którzy mają was w nienawiści i módlcie się za prześladowców swoich" — to jednocześnie dodaje dla wyjaśnienia: „Abyście byli dziećmi Ojca niebieskiego, który słońcu swemu jednako każe wschodzić nad złymi i nad dobrymi, a deszcz zsyła tak samo na sprawiedliwych, jak niesprawiedliwych". Gdyby kto skłonny był do uważania samozaparcia się i miłosierdzia, znamionujących podniecenie duchowe, za rezultaty podnoszącego działania wiary teistycznej, powiemy na to, że cnoty te nie tylko z teizmu powstają — znajdujemy je, i to w stopniu możliwie najwyższym, również w stoicyzmie, hinduizmie i buddyzmie. Z ojcowskim teizmem *harmonizują* one bardzo dobrze, lecz również harmonizują ze wszelkim rozmyślaniem o zależności człowieka od przyczyn

* Opis powyższy jest znacznie skrócony.
** *Bougaud*, „Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie", 1894, p. 125.

ogólnych. I mniemam, że winniśmy uważać je nie za podporządkowane, lecz za współrzędne części tego wielkiego i złożonego podniecenia duchowego, które badamy. Zachwycenie religijne, entuzjazm moralny, cudowne zdziwienie ontologiczne i wzruszenie kosmiczne — wszystko to są jednoczące stany duchowe, w których samolubstwo dąży do zaniku, a panowanie zdobywa współczucie miłujące. Stany te znamionują uczucia, ku którym skłania się nasza natura, dziedzinę, w której czujemy się u siebie w domu, morze, w którym pływamy. Toteż stosunkiem do nich najwłaściwszym jest opis ich całkowity — nie łudząc się, że wyjaśniamy części tego życia przez zbyt prostolinijne wyprowadzanie ich jednych z drugich. Stan wiary jest naturalnym zespołem psychicznym, jak miłość lub strach, i przynosi miłosierdzie jako swój wynik ustrojowy. Stała radość jest uczuciem rozlewnym, a wszystkie uczucia rozlewne są niesamolubne póty, póki trwają.

To samo znajdujemy nawet wówczas, gdy są one pochodzenia chorobliwego. Georges Dumas w swym pouczającym dziele pt. „La Tristesse et la Joie" (Paris 1900) zestawia melancholię z podnieconym okresem psychozy okresowej i wykazuje, że gdy pierwszą znamionuje samolubstwo, druga odznacza się pobudkami altruistycznymi. Żadna istota ludzka nie mogła być tak chciwa i nieuczynna, jak Maria podczas okresu melancholii. Z chwilą jednak nadejścia okresu szczęścia staje się ona zupełnie inną.

„Gdy poprzednio na wszystko była obojętna, teraz wszystkim się interesuje. Znamiennymi dla niej uczuciami są teraz dobroć i współczucie. Zamiast zamykać się w sobie, unikać ludzi, roztacza ona uprzejmość względem wszystkich, wyrażającą się w zamiarach, a nawet w czynach... zajmuje ją stan chorych, pyta się, kiedy będą mogli wyjść ze szpitala, prosi o wełnę, aby dla niektórych zrobić pończochy. Od czasu kiedy mam ją w obserwacji, nie zdarzyło się, aby w okresie podniecenia wypowiadała poglądy inne oprócz przychylnych".

Dalej dr Dumas dodaje, „że jedynymi stanami uczuciowymi okresów podniecenia są uczucia altruistyczne i wzruszenia sympatyczne. Chory niedostępny jest wtedy zazdrości, nienawiści, mściwości, jest jakby samą przychylnością, wyrozumiałością i łagodnością".

Istnieje więc pokrewieństwo ustrojowe pomiędzy usposobieniem radosnym i współczuciem miłującym i ich wspólne występowanie w życiu świątobliwym bynajmniej nie powinno nas dziwić. To podniesienie się poziomu współczucia bywa nieraz przytaczane w opowieściach o nawróceniach wespół z pojawieniem się szczęśliwości. „Zacząłem pracować dla innych". „Byłem teraz czulszy dla mej rodziny i przyjaciół". „Zawiązałem rozmowę z osobą, z którą pokłóciłem się był". „Czułem wespół ze wszystkimi i mocniej lubiłem moich przyjaciół". „Czułem, że każdy jest mi przyjacielem" — oto niektóre wyrażenia ze zbiorów prof. Starbucka *.

„Kiedym wstał w sobotę rano — opowiada Edwards w dalszym ciągu przytoczonego wyżej ustępu — czułem miłość do całej ludzkości; była to miłość zupełnie wyjątkowa w swej sile i słodyczy i znacznie przekraczająca wszystko, czego doznawałem dotychczas. Potęga tej miłości była niewypowiedziana. Zdawało mi się, że gdybym był otoczony przez nieprzyjaciół wylewających na mnie swą złość i okrucieństwo i znęcających się nade mną, byłoby niepodobieństwem, abym czuł ku nim coś innego oprócz miłości, litości, gorącego pragnienia ich szczęścia. Nigdy nie byłem tak daleki od chęci sądzenia i oceniania innych, jak tego ranka. Osobiście przekonałem się także w sposób niezwykły i żywy, jak znaczna część chrystianizmu polega na spełnianiu obowiązków społecznych i obowiązków względem naszych bliźnich. To samo radosne uczucie trwało przez cały dzień — słodkie ukochanie Boga i całej ludzkości".

Bez względu na to, jak wytłumaczymy miłosierdzie, usuwa ono wszystkie zwykłe przegrody między ludźmi **.

* „Psychology of Religion", p. 127.

** A także przegrody pomiędzy ludźmi i zwierzętami. Czytamy o Towiańskim, że „pewnego razu podczas deszczu przyjaciele spotkali go pieszczącego dużego psa, który błocił go w straszny sposób. Na zapytanie, czemu pozwala psu tak brudzić swe ubranie, Towiański odpowiedział: «Ten pies, którego widzę po raz pierwszy, wykazał mi dużo przyjaźni i z wielką radością przyjął moje pieszczoty. Gdybym odpędził go, uraziłbym jego uczucia i wyrządził mu krzywdę moralną. A byłoby to obrazą wyrządzoną nie tylko jemu, lecz również wszystkim duchom z tamtego świata, stojącym na tym samym, co on poziomie. Szkoda, którą czyni niszcząc moje odzienie, jest niczym w porównaniu do tego zła, które wyrządziłbym mu, gdybym był obojętny na jego przyjaźń. Możemy — dodał — ulżyć, gdzie się da, doli zwierzęcej, a jednocześnie ułatwić w sobie samych to połączenie duchów, które ofiara Chrystusowa uczyniła

Oto przykład chrześcijańskiego niesprzeciwiania się złu z autobiografii Ryszarda Weavera. Weaver, górnik w kopalni węgla, a za młodu na pół zawodowy bokser, stał się potem bardzo lubianym głosicielem ewangelii. Bijatyka po upiciu się — oto grzech, ku któremu jego cielesność zdawała się mieć najsilniejszą skłonność wrodzoną. Po pierwszym nawróceniu miał on upadek, polegający na pobiciu człowieka, który znieważył pewną dziewczynę. Czując, że raz upadłszy potępiony już jest, ostatecznie upił się i rozbił szczękę pewnemu człowiekowi, który wyzwał go na walkę i nazwał tchórzem, gdy tamten, jako wyznawca Chrystusa, bić się nie chciał. Wspominam te wypadki, ponieważ wykazują one, jak wielka zaszła w nim przemiana podczas zdarzeń, które opisuje w sposób następujący:

„Schodziłem po szynach kolejki i usłyszałem krzyk chłopca, ponieważ jeden z towarzyszy robotników chciał siłą odebrać mu wagonik. Powiedziałem do niego:

«Tomie! nie powinieneś brać tego wagonika».

Zaklął i nazwał mnie diabłem metodystą. Powiedziałem mu, że Bóg nie kazał mi, abym pozwolił ograbiać się. Zaklął znowu i powiedział, że przepchnie wagon przeze mnie.

«Dobrze — powiedziałem na to — zobaczymy, kto będzie mocniejszy: diabeł i ty, czy też Pan i ja».

A ponieważ Pan i ja okazaliśmy się mocniejsi niż diabeł i on, musiał ustąpić mi z drogi, gdyż wagon byłby się po nim przetoczył. Tak oddałem wagon chłopcu. Wówczas Tom powiedział:

«Mam ochotę dać ci w twarz».

«Dobrze — odrzekłem — możesz to zrobić, jeśli ci tak potrzeba». I uderzył mnie w twarz.

Zwróciłem ku niemu drugi policzek i powiedziałem — «Uderz raz jeszcze».

Uderzył mnie znowu i potem znowu, aż do pięciu razy. Nastawiłem mu policzek do szóstego uderzenia, lecz odwrócił się klnąc. Zawołałem za nim: «Niech Pan ci odpuści i zbawi cię, jako ja ci odpuszczam».

Było to w sobotę. Gdym wrócił do domu, moja żona widząc, że mam

możliwym»". — *André Towiański*, Turin 1897. — Wiadomość o tym zawdzięczam memu przyjacielowi, W. Lutosławskiemu. (Przekł. polski z ang.). (*przyp. tłum.*).

twarz pobitą, zapytała, co zaszło? «Biłem się — odpowiedziałem — i sprawiłem dobrą młóckę».

Wybuchnęła płaczem i rzekła: «O Ryszardzie! cóż doprowadziło cię do bójki?» Wówczas opowiedziałem jej wszystko, a ona dziękowała Bogu, żem nie oddawał.

Bóg jednak uderzył, a jego razy skuteczniejsze są niż ludzkie. Nadszedł poniedziałek. Diabeł począł kusić mnie, mówiąc: Będą się śmiać z ciebie, żeś pozwolił Tomowi tak potraktować się w sobotę. A ja zawołałem: «Idź precz, szatanie!» — i poszedłem zwykłą drogą do kopalni.

Tom był pierwszym człowiekiem, którego spotkałem. Powiedziałem mu «Dzień dobry!» — lecz nie otrzymałem odpowiedzi.

Zeszedł na dół pierwszy. Gdym schodził, zdziwiłem się zobaczywszy go siedzącego na wagonie i czekającego na mnie. Gdym podszedł do niego, wybuchnął płaczem i powiedział: «Ryszardzie, czy przebaczysz mi to pobicie cię?»

«Jużem ci przebaczył — odrzekłem — proś Boga o przebaczenie. Niech Bóg ci błogosławi». Podałem mu rękę i rozeszliśmy się każdy do swojej roboty" *.

„Miłujcie nieprzyjacioły wasze!" Zauważcie! — nie tylko tych, którzy nie mają szczęścia być waszymi przyjaciółmi, lecz waszych *nieprzyjaciół*, waszych rzeczywistych i czynnych wrogów. Czy rozumieć to mamy jako wschodnią przenośnię, jako pewną przesadę słowną, oznaczającą, że winniśmy ukrócać naszą zawziętość w miarę możności? Czy też brać to mamy w znaczeniu dosłownym i szczerym? Poza pewnymi przypadkami stosunków osobistych rzadko kiedy pojmowano to dosłownie. Pozostaje tu pytanie: Czy w ogóle możliwy jest poziom wzruszenia tak podnoszący, tak zacierający wszelkie różnice pomiędzy ludźmi, żeby nawet nieprzyjaźń spadła do czegoś pozbawionego znaczenia i przestała zawadzać rozwojowi interesów wspólnych? Jeśli rzeczywista przychylność ludzka może dosięgać tego poziomu podniecenia, to ogarnięci przez nią ludzie rzeczywiście wydawać się muszą istotami nadludzkimi. Życie takich ludzi byłoby moralnie różne od życia ludzi zwykłych. Wobec jednak braku rzeczywistych doświadczeń tego rodzaju — ponieważ w księgach chrześcijańskich znajdu-

* „J. Patersons Life of Richard Weaver", pp. 66—68 (skrócone).

jemy zaledwie bardzo nieliczne przykłady czynne, a przypadki podawane przez buddystów są legendarne * — nie możemy powiedzieć, jakie byłyby skutki wprowadzenia w życie tych zasad: świat zapewne byłby zupełnie przemieniony.

Nakaz „miłujcie nieprzyjacioły wasze" — psychologicznie i w zasadzie nie jest sprzeczny sam z sobą. Jest to tylko ostatnia krańcowość pewnego rodzaju wielkoduszności, którą dobrze znamy w postaci pełnej politowania tolerancji w stosunku do naszych prześladowców. Gdyby za zasadą tą pójść zupełnie ściśle, wprowadziłoby to taki przełom w całości naszych instynktowych pobudek czynów i w całym porządku świata dzisiejszego, że tracimy tu podstawy do porównania krytycznego i powiedzieć tylko możemy, że wówczas narodzilibyśmy się w innym królestwie bytu. Wzruszenie religijne doprowadza nas do wyczuwania, że to inne królestwo jest bardzo blisko pod ręką, w granicach naszej dosięgalności.

Powstrzymanie odrazy instynktowej ujawniamy nie tylko przez okazywanie miłości nieprzyjaciołom, lecz także tym wszystkim, którzy osobiście budzą wstręt. W żywotach świętych znajdujemy ciekawą mieszaninę bodźców pchających w tym kierunku. Wchodzi tu w grę ascetyzm, a obok prostego i czystego miłosierdzia znajdujemy potrzebę samoponiżenia lub chęć zaprzeczenia wszelkich rozróżnień i czołgania się przed Bogiem na wspólnym padole. Kiedy Franciszek z Asyżu i Ignacy Loyola zamieniali się na odzienia z odrażającymi żebrakami, niewątpliwie działały wszystkie te trzy czynniki. Również wszystkie trzy działają wtedy, gdy osoby religijne poświęcają swe życie leczeniu trędowatych i innych szczególnie przykrych chorych. Karmienie chorych zdaje się szczególnie nęcić ludzi religijnych — i to niezależnie od działania tradycji kościelnych. W opisach tego rodzaju miłosierdzia spotykamy dziwaczne wybryki dewocji, które można wytłu-

* Tak np. przyszły Budda, wcielony w zająca, wskakuje do ognia, aby upiec się na jadło dla żebraka — przedtem jednak starannie otrząsa się trzykrotnie, aby nie zginął żaden z owadów, które mogłyby być na jego skórze. (Dżatakamala).

maczyć tylko przez nagle powstający szał samoofiary. Franciszek z Asyżu całuje swych trędowatych; Małgorzata Maria Alacoque, Franciszek Ksawery, św. Jan od Krzyża i inni podobno wylizywali własnymi językami rany swoich chorych; a żywoty takich świętych, jak Elżbieta Węgierska lub pani de Chantal pełne są jakiegoś radosnego pławienia się w szpitalnych obrzydliwościach; niemiło jest czytać te opisy i czyny te podziwiamy, lecz jednocześnie wzdrygamy się wobec nich.

Tyle o umiłowaniu ludzi wywołanym przez stan wiary. Pomówmy teraz o spokoju ducha, rezygnacji, sile i cierpliwości — również z tym stanem przychodzących.

Zwykłym następstwem wiary zdaje się być „raj spokoju wewnętrznego". I zrozumieć to nietrudno, nawet nie będąc samemu człowiekiem religijnym. Niedawno, zajmując się czuciem obecności bożej, mówiłem o doznawanym wówczas niewyrażalnym poczuciu bezpieczeństwa. I rzeczywiście — jakże mają nerwy nie uspokoić się, jak nie spaść gorączka i nie przeminąć podniecenie, gdy jesteśmy zmysłowo świadomi, że bez względu na wszystkie pozory niebezpieczeństw lub przeszkód w jakimś momencie całość życia naszego znajduje się pod opieką potęgi, której bezwzględnie możemy ufać? U ludzi głęboko religijnych to oddanie się w ręce owej potęgi odbywa się z porywem namiętności. Kto nie tylko mówi, lecz *czuje* — „Dziej się wola boża" — ten jest opancerzony przeciwko wszystkim słabościom. Dzieje całego szeregu męczenników, misjonarzy i reformatorów religijnych wykazują, jak to samopoddanie się przynosi spokój duchowy pomimo całej zmienności i rozpraszającego działania okoliczności zewnętrznych.

Ten spokój duchowy przybiera zresztą u rozmaitych ludzi różne zabarwienie — zależnie od tego, czy ktoś ustrojowo należy do grupy ludzi ponurych, czy też do wesołych. U ponurych posiada on barwę wyrzeczenia i poddania się, a u wesołych — zgody radosnej. Jako przykład usposobienia ponurego podaję tu część listu prof. Lagneau, poważnego nauczyciela filozofii, który niedawno zmarł w Paryżu.

„Moje życie, któremu życzycie powodzenia, będzie tym, czym być może. Niczego od życia nie żądam, niczego nie spodziewam się. Od dawna już jedynym bodźcem mego istnienia, myślenia, działania, jedynym czynnikiem nadającym mi wartość — jest rozpacz, która jest także mą siłą jedyną i moją podstawą. Niechże i w tych próbach ostatnich, ku którym się zbliżam, zachowa mi odwagę odepchnięcia chęci wyzwolenia! Oprócz tego nie żądam nic od Źródła wszelkiej potęgi — i jeśli to będzie mi dane, wasze życzenia zostaną spełnione" *.

Jest w tym coś patetycznego i fatalistycznego; taka tonacja jednak posiada widoczną moc ochronną przeciwko uderzeniom zewnętrznym. Pascal jest innym Francuzem, o wrodzonym usposobieniu pesymistycznym. Jeszcze obszerniej wyraża on nastrój samopoddania się.

„Weźmij mi, o Panie, smutek, który wynikać może z miłości własnej i z mych cierpień... a obdarz mnie smutkiem podobnym twojemu. Niech cierpienia moje posłużą do uśmierzenia gniewu twego. Uczyń z nich sposobność do mego zbawienia i nawrócenia się. Nie proszę o zdrowie ani o chorobę, ani o życie, ani o śmierć; lecz jedynie o to, byś mym zdrowiem i chorobą, mym życiem i śmiercią rozporządził na chwałę swoją, abyś je użył dla zbawienia mego, a na pożytek Kościoła i Świętych, których uczestnikiem za łaską twoją spodziewam się zostać. Ty jeden wiesz, co dobre jest dla mnie, tyś panem najwyższym, czyń, co zechcesz. Dawaj mi lub bierz ode mnie, ale poddaj mą wolę swojej... Panie, wiem, że wiem tylko jedno: że dobrze jest naśladować cię i że źle jest obrażać cię. Poza tym nie wiem, co jest najlepsze, a co najgorsze ze wszystkich rzeczy. Nie wiem, co korzystniejsze — zdrowie czy choroba, majątek czy ubóstwo; nie wiem, co gorsze, a co lepsze na świecie. Rozróżnianie tych rzeczy przechodzi siły ludzkie i anielskie; są to tajemnice twojej Opatrzności, którą uwielbiam i której zgłębiać nie chcę" **.

Gdy sięgniemy do usposobień mniej pesymistycznych, rezygnacja nie jest tak bierna. Przykłady są tak liczne, że mógłbym zgoła nie przytaczać ich; biorę jednak to, co pierwsze przypomina mi się. Pani Guyon, stworzenie fizycznie słabe, posiadała wrodzoną skłonność ku szczęśliwości. Z podziwu

* „Bulletin de l'Union pour l'Action Morale", II année nr 19—20, p. 662.

** B. *Pascal*, „Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies", pp. 13, 14.

godną pogodą przeszła ona przez wiele niebezpieczeństw. Znalazłszy się w więzieniu za herezję pisała:

„Wszyscy moi przyjaciele płakali gorzko. Ja zaś nie czułam nawet śladu przykrości lub wzruszenia swym losem: dusza moja nie zmieniła się ani na jedną chwilę... Wydaje mi się, że dusza moja znajduje się w nieruchomości zupełnej, jest we mnie tak doskonała zatrata interesów własnych, że chyba już nic nie może zrobić mi przyjemności lub przykrości. Przy tym jestem tak całkowicie oddana memu Bogu, że dla siebie mogę tylko tego żądać, co on czyni" *.

W innym miejscu pisze: „Wjechaliśmy nieopatrznie na miejsca podmyte przez rzekę Loarę: droga wydająca się z wierzchu mocną, nie miała podstaw pod sobą. Niebezpieczeństwo spostrzegliśmy dopiero wówczas, gdy już nie można było zawrócić ani na prawo, ani na lewo i kiedy pozostawało jedynie jechać dalej lub spaść w rzekę. Część pojazdu wisiała w powietrzu... Przerażenie było okropne: ja zaś byłam zupełnie spokojna i tak zdana na wolę bożą, tak gotowa przyjąć wszystko, co Opatrzność ześle, że doznawałam nawet pewnej radości na myśl o śmierci z ręki bożej" **.

Kiedy płynęła nieduża łodzią pomiędzy Niceą i Genuą, wybuchła burza: „Miotanie się fal sprawiało mi przyjemność, która rosła do szczytu na myśl, że te bałwany wzburzone będą, być może, moim grobem. Może zgrzeszyłam, o Boże, znajdując przyjemność w tym miotaniu przez fale wezbrane. Wydawało mi się, że znajduję się w rękach twej Opatrzności, że jestem jej igraszką... Otaczający mnie ludzie widzieli mą nieustraszoność, ale nie znali jej przyczyny" ***.

Wywołana przez entuzjazm religijny pogarda niebezpieczeństwa może niekiedy być jeszcze bardziej rażąca. Biorę przykład z czarującego pamiętnika Franka Bullena, zatytułowanego z „Chrystusem na morzu". Działo się to w kilka dni po jego nawróceniu się, na pokładzie statku:

(Było to podczas burzy, a opowiadający jest majtkiem okrętowym). „Lina wyślizgnęła mi się z ręki, upadłem w tył, głową na dół, i zawisnąłem za jedną nogę nad spienionymi falami pod wystającym tyłem okrętu. Będąc jednak zupełnie pewnym życia przyszłego, czułem tylko radosne podniecenie. Jakkolwiek znajdowałem się o włos od śmierci i wyraźnie zdawałem sobie z tego sprawę, nie doznawałem innego

* „Vie de M-me Guyon", t. III, p. 63, 64.
** Tamże, t. I, str. 134, 135.
*** Tamże, t. II, str. 251.

uczucia oprócz radości. Przypuszczam, że wisiałem tak nie dłużej niż pięć sekund, przez ten czas jednak przeżyłem cały wiek rozkoszy. Tymczasem ciało moje zapanowało nad niebezpieczeństwem i przy pomocy rozpaczliwego wysiłku gimnastycznego znowu dosięgnąłem wystającego brzegu pokładu. Jak przytwierdziłem żagiel — nie wiem; wiem tylko, że pełną piersią śpiewałem pochwały Panu, które rozbrzmiewały po ciemnej pustyni wodnej".

Martyrologia jest prawdziwym polem popisu dla nieustraszoności religijnej. Jako przykład przytoczę tutaj zachowanie się pewnej skromnej męczennicy, prześladowanej za hugonotyzm podczas panowania Ludwika XIV.

„Kazano mi wstać — mówi Blanche Gamond — i wejść do kuchni. Gdy znalazłam się tam, zamknięto starannie wszystkie drzwi; zobaczyłam sześć dziewczyn, które trzymały po pęku rózeg tak grubym, aby tylko ręką objąć go można było, i długim na łokieć. «Rozbierz się» — powiedziano mi; co też uczyniłam. «Zostawiasz koszulę — powiedziano — należy ją zdjąć». Zniecierpliwione, same mi ją zdjęły — i byłam naga od pasa do góry. Przyniesiono sznur i przywiązano mnie nim do deski, która służyła do chleba w kuchni, przywiązując dociągano sznury ze wszystkich sił i pytano mnie: «Czy cię boli?» Wówczas wyładowały na mnie swoją wściekłość, mówiąc: «Módl się do swego Boga!» — To Roulatte tak mówiła. — Wtedy właśnie doznałam pociechy największej w życiu, ponieważ miałam zaszczyt być biczowaną dla imienia Chrystusowego; a w dodatku obficie obdarzona byłam jego łaskami i pociechami. Czemuż nie mogę opisać tego oddziaływania, tych pocieszeń i tego pokoju niewypowiedzianego, które czułam w sobie! Ale aby to zrozumieć, trzeba by samemu przejść przez próbę. A była ona tak wielka, że byłam zachwycona, ponieważ gdzie dużo cierpienia, tam jeszcze więcej łaski. Na próżno krzyczano: «Bijmy mocniej; ona nie czuje, ponieważ milczy i nie płacze». A jakżeż miałam płakać, gdy czułam się wewnętrznie niewypowiedzianie szczęśliwą?" *

Przejście od wewnętrznego napięcia, odpowiedzialności osobistej i troski do pogody duszy, otwarcia się dla wpływów zewnętrznych i spokoju jest najdziwniejszym z tych przesunięć się równowagi wewnętrznej, z tych zmian ośrodka energii osobistej, które tylokrotnie zauważyliśmy; a najdziwniejsze jest to, że tak często przychodzi ono nie przy wysiłku, lecz

* *Claperède* et *Goty*, „Deux héroïnes de la foi". Récits du XVII siècle, Paris 1880, p. 121, 122.

przeciwnie, przy prostym opuszczeniu się i porzuceniu dźwiganego brzemienia. To odrzucenie odpowiedzialności osobistej wydaje się aktem szczególnie religijnym, w odróżnieniu od działalności moralnej. Poprzedza ono teologie i jest niezależne od kierunków filozoficznych. Ducholecznictwo, teozofia, stoicyzm i zwykła higiena neurologiczna kładzie na nie nie mniej silny nacisk niż chrystianizm. Może ono wejść w najściślejszy związek z każdym wierzeniem spekulacyjnym *. Np. chrześcijanie, którzy mocno przeżyli tzw. „skupienie" (rekolekcję), nigdy nie troszczą się o swoją przyszłość ani o wynik dnia jakiegoś. O św. Katarzynie Genueńskiej mówią, „że uświadamiała sobie rzeczy tylko kolejno, chwilę po chwili". Dla jej świętej duszy „chwilą boską była chwila obecna... chwilę tę oceniała w jej stosunkach i sama w sobie; i gdy spełniony był związany z nią obowiązek, można było przejść dalej, jakby chwila ta nigdy nie istniała, i oddać się faktom i obowiązkom chwili następującej". Hinduizm, ducholecznictwo i teozofia kładą duży nacisk na to skupienie świadomości w momencie bieżącym.

Następny objaw religijny, na który chciałbym zwrócić uwagę — to to, co nazwałbym czystością życia. Człowiek świątobliwy staje się nadzwyczajnie wrażliwym na brak ciągłości wewnętrznej lub na rozdźwięki; pomieszanie i bezład są dlań nie do zniesienia. Wszystko, czym umysł jego zajmuje się, musi być uporządkowane zgodnie ze szczególną podnietą duchową, nadającą wszystkiemu swoją tonację. Gdy zdarza się cośkolwiek nieduchowego, natychmiast odcina się plamą na czystej wodzie duszy i budzi wstręt. Z tym podnieceniem wrażliwości moralnej połączona bywa gorąca chęć poświęcania na rzecz ukochanego bóstwa tego wszystkiego, co zdaje się być niegodne go. Niekiedy zapał duchowy bywa tak przemożny, że czystość osiągnięta zostaje za jednym zamachem.

* Różne jego przejawy znaleźć można w: *A. P. Call*, „As a Matter of Course", Boston 1894; *H. W. Dresser*, „Living by the Spirit", New York and London 1900; *H. W. Smith*, „The Christan's Secret of a Happy Life", published by the Willard Tract Repository.

Widzieliśmy przykłady. Zwykle podbój ten odbywa się powolniej, stopniowo. Opowieść Billy Braya o tym, jak porzucił tytoń, jest dobrym przykładem stopniowego doskonalenia się.

„Byłem palaczem tak samo, jak byłem pijakiem; tytoń lubiłem nie mniej od jadła i zeszedłbym do kopalni raczej bez obiadu niż bez fajki. Dawnymi czasy Bóg przemawiał przez usta swych sług, proroków, dzisiaj mówi on do nas przez ducha, Syna Swego. Posiadałem religię nie tylko w uczuciu, lecz mogłem również słyszeć cichy, ciągły głos, mówiący we mnie. Gdym wziął fajkę, aby zapalić, głos ten odzywał się: «To pogaństwo i rozpusta; czcij Pana czystymi usty». I tak poczułem, że złą rzeczą jest palenie. Pan posłał również niewiastę, aby przekonała mnie. Pewnego dnia byłem w domu i wyjąłem fajkę, aby zapalić ją od ognia, a Maria Hawke — bo takie było imię tej niewiasty — powiedziała: «Czy nie czujesz, jak zdrożną rzeczą jest palenie?» Powiedziałem, że we wnętrzu coś mi mówi, nazywając fajkę pogaństwem i rozpustą, a ona rzekła, że to Bóg tak mówi. Wówczas powiedziałem: «Teraz muszę zaprzestać tego, ponieważ Bóg mówi mi to od wewnątrz, a niewiasta od zewnątrz; tytoń pójdzie precz, chociaż bardzo go lubię». Wówczas wyjąłem tytoń z kieszeni i wrzuciłem go w ogień, a fajkę rozdeptałem, mówiąc: «Wracaj, popiele, do popiołu, a dymie do dymu». Od tego czasu nie paliłem. Było mi trudno zerwać tak ze starymi przyzwyczajeniami, jednak wołałem do Boga o pomoc i Pan dał mi siłę, ponieważ rzekł: «Wołaj na mnie w dniach ucisku — a wyzwolę cię». Nazajutrz po porzuceniu palenia zęby bolały mnie tak silnie, że nie wiedziałem, co począć. Sądziłem, że było to z powodu porzucenia fajki, lecz powiedziałem sobie, że nie zapalę jej więcej, choćbym miał utracić wszystkie zęby. Rzekłem: «Panie, Tyś nauczył nas — moje jarzmo wygodne jest, a moje brzemię lekkie» — i kiedym powiedział to, ból mnie opuścił. Niekiedy myśl o fajce wracała z wielką siłą, lecz Bóg umacniał mnie przeciwko nałogowi i nie paliłem już nigdy — za co Pan niech będzie pochwalony".

Biograf Braya pisze, że po porzuceniu palenia zaczął on trochę żuć tytoń, doprowadziło to go jednak do nowego nałogu. „Zdarzyło się — mówi Bray — że na zgromadzeniu religijnym w Hicks Mill Pan powiedział do mnie: «Czcij mnie czystymi usty». Skorośmy potem wstali z klęczek, wyjąłem prymkę z ust i rzuciłem pod ławkę. Gdyśmy jednak znowu uklękli, włożyłem do ust nową prymkę. I Pan znowu powiedział: «Czcij mnie czystymi usty». Znowu więc wyjąłem prymkę z ust, wyrzuciłem ją pod ławkę i rzekłem: «Dobrze, Panie, będę». Od tego czasu porzuciłem żucie, tak samo jak palenie, i stałem się wolnym człowiekiem".

Popęd ku prawdziwości i czystości życia występując w formach ascetycznych doprowadza nieraz do sytuacji patetycznych. Tak na przykład pierwsi kwakrzy musieli staczać ciężkie walki ze świeckością i nieszczerością współczesnego im chrystianizmu kościelnego. Najcięższą jednak dla nich walką była zapewne ta, którą musieli stoczyć w obronie swojego prawa do prawdomówności i szczerości w stosunkach towarzyskich — gdy chodziło o traktowanie wszystkich przez „ty", o niezdejmowanie kapelusza i niehonorowanie ludzi tytułami. Jerzy Fox miał objawienie, że te zwyczaje są kłamliwe i wstydzić się ich należy, z tego powodu cała masa jego uczniów odrzuciła je, jako ofiarę na rzecz prawdy — aby ich czyny były zgodniejsze z wyznawanym przez nich duchem.

„Kiedy Pan posłał mnie na świat — powiada Fox w swoim pamiętniku — zabronił mi zdejmować kapelusza przed kimkolwiek bądź, wielkim lub małym; kazano mi także zwracać się przez ty do wszystkich kobiet i mężczyzn, bez względu na to, czy był to człowiek biedny czy bogaty, znakomity lub nic nie znaczący. I kiedym przechodził przez miasto, witając ludzi powiedzeniem «dzień dobry» lub «dobry wieczór», nie mogłem nikomu ani kłaniać się, ani szastać nogami. To wprawiało we wściekłość obie płcie i różne zawody. O! jakże wściekali się księża, urzędnicy, profesorowie i ludzie najrozmaitszego rodzaju: a szczególnie księża i profesorowie. Gdyż jakkolwiek «ty» zwrócone do osoby pojedynczej zgodne jest zarówno z gramatyką, jak z «Biblią», przecie nie mogli tego ścierpieć. To zaś, że nie zdejmowałem przed nimi kapelusza, doprowadzało ich wszystkich do wściekłości. O! ileż złości, zawziętości i wybuchów gniewu powstawało z tego powodu. O! ileż razów, szturchańców, kijów i uwięzień spadło na nas z powodu niezdejmowania kapelusza przed ludźmi. Niektórym gwałtem zrywano kapelusz z głowy i rzucano precz, tak, że nieraz tracili je całkiem. Trudno wyrazić, ile wymyślań otrzymywaliśmy z tego powodu, i to oprócz niebezpieczeństwa utracenia niekiedy życia; a to wszystko od wielkich profesorów chrystianizmu, którzy przez to ujawniali, że nie byli naprawdę wierzącymi. Jakkolwiek może to wydać się tylko sprawą drobną, przecie wywołało to dziwne zamieszanie pomiędzy profesorami i księżmi; błogosławiony niech jednak będzie Pan, ponieważ wielu poznało próżność zwyczaju zdejmowania kapelusza i poczuło wagę świadectwa prawdy przeciwko temu zwyczajowi".

W pamiętniku Tomasza Elwooda, jednego z pierwszych kwakrów i przez pewien czas sekretarza Johna Miltona, znajdujemy bardzo ładny i czysty opis tych prób, którym poddany był on w domu i poza domem z powodu przestrzegania przepisów Foxa o szczerości. Anegdoty są zbyt długie, aby je przytaczać, lecz Elwood w krótkim ustępie podaje swój sposób odczuwania tych rzeczy. Przytaczam to jako charakterystyczny wyraz wrażliwości duchowej.

„Dzięki temu światłu bożemu — mówi Elwood — zobaczyłem, że jakkolwiek nie miałem do zwalczenia zwykłych grzechów — nieporządku, rozpusty, profanacji świętości i zbrukania się światem, ponieważ za sprawą wielkiej dobroci bożej i wychowania szkolnego byłem zabezpieczony od tego wielkiego zła, przecie jeszcze wiele rzeczy w moim życiu było do usunięcia i do zaprzestania. Że rzeczy te były niewątpliwie grzeszne, dowiedziałem się nie od świata, który pogrążony jest w zdrożnościach (1 Jan V, 19), lecz za sprawą światła Chrystusowego, które potępiło je we mnie.

Szczególnie chodzi tu o owoce i skutki pychy, ujawniającej się w próżnych i zbędnych ozdobach, w których bardzo podobałem sobie. Tego zła miałem się pozbyć i zaprzestać go. Czym to spełnił — sąd należy do Pana.

Zdjąłem więc ze swego ubrania wszystkie dodatki niepotrzebne — sznureczki, wstążeczki, niepotrzebne guziki, które naprawdę nie służą do niczego i jedynie przez omyłkę uznawane są za coś ładnego. Przestałem również nosić pierścionki.

Tak samo postąpiłem z tytułami pochlebnymi, nieraz dawanymi ludziom, pomiędzy którymi i mną nie zachodził stosunek do tytułu takiego uprawniający. To było zło, któremu byłem bardzo oddany; uważano mnie w nim nawet za mistrza. Musiałem je więc odrzucić i zaprzestać go. Odtąd nie śmiałem powiedzieć: «wielmożny panie», «wasza książęca mość», «panie», «pani», nie mówiłem także «sługa pański» do nikogo takiego, wobec kogo nie byłem rzeczywiście na stanowisku służącego; służącym zaś nigdy niczyim nie byłem.

Tak samo postąpiłem z czczeniem ludzi przez odkrywanie głowy, zginanie kolana lub całego ciała w pokłonie, czego przedtem bardzo przestrzegałem. A odrzuciłem to dlatego, że jest to jeden z pustych zwyczajów świeckich, wprowadzonych przez ducha świata tego; jest to część fałszywa, wprowadzona w celu udania szacunku pomiędzy osobami, które naprawdę wcale go dla siebie nie mają. I także dlatego, że jest to symbol czci, oddawanej Wszechmocnemu Bogu, używany przez tych wszystkich, którzy noszą miano chrześcijan, wówczas kiedy

modlą się do Boga; a dlatego przed ludźmi czynić go nie należy. Doszedłem do przekonania, że jest to jeden z tych złych uczynków, które zbyt długo popełniałem, i tego zła miałem pozbyć się i zaprzestać go.

Tak samo postąpiłem z tą niemile brzmiącą formą mówienia w liczbie mnogiej do pojedynczej osoby — *wy* zamiast *ty*, co sprzeciwia się czystemu, pełnemu i prostemu językowi prawdy — *ty* do jednej osoby i *wy* do wielu, jak zawsze mawiał Bóg do ludzi i ludzie do Boga, jak również mawiali ludzie nawzajem do siebie od czasów niepamiętnych, póki przewrotni dla przewrotnych celów w tych przewrotnych czasach nie zaczęli pochlebiać sobie, zabiegać o łaski jedni drugich i psuć swoją naturę, mówiąc do siebie *wy*, co jest fałszywe i bezsensowne, co zepsuło języki współczesne, zniżyło ludzi duchowo i zdeprawowało ich obyczaje. To złe przyzwyczajenie kazano mi odrzucić.

Te i wiele innych złych zwyczajów, które wylęgły się w nocy ciemności i powszechnego odstępstwa od prawdy religii prawdziwej, ukazały mi się w blasku czystego promienia światła bożego w moim sumieniu i stopniowo odsłoniły się przede mną jako to, czego powinienem był zaprzestać, co mam odrzucić i przeciwko czemu obowiązany jestem świadczyć" *.

Pierwsi kwakrzy byli naprawdę purytanami. Najlżejsza niezgoda pomiędzy wyznawanymi zasadami i postępowaniem wywoływała w nich poczucie rozdźwięku i zmuszała do protestu czynnego. John Woolman pisze w swym pamiętniku:

„W swych podróżach znalazłem się w miejscowości, gdzie farbowano dużo odzieży i nieraz przechadzałem się tam, którędy spływały płyny barwiące. Wywołało to w umyśle moim pragnienie, aby ludzie doszli do czystości ducha, do czystości osobistej i do czystości w mieszkaniu i odzieniu. Farbowanie wynaleziono po części dla dogodzenia oczom, a po części dla ukrycia brudu; poczułem, że była w tym pewna słabość. I gdym tak chodził po brudach i wdychał niemiłe zapachy, powstało we mnie silne pragnienie, aby głębiej pojęto prawdę, że farbowanie jest głównie ukrywaniem brudu.

Pranie naszej odzieży, aby utrzymać ją w czystości, jest rzeczą miłą; ukrywanie brudu jednak jest prostym przeciwieństwem czystości. Godząc się na ukrywanie brudu naszej odzieży podniecamy w nas tego ducha, który chciałby ukryć wszystko niemiłe. Rzeczywista czystość przystoi ludziom świątobliwym; ukrywanie jednak nieczystości przez barwienie odzieży wydaje się czymś przeciwnym miłej szczerości. Nie-

* „The History of Thomas Elwood, written by himself", London 1885, p. 32—34.

które sposoby farbowania niszczą odzież; i jeślibyśmy dodali razem wartość barwników, koszt farbowania i zniszczenie odzieży, to otrzymalibyśmy sumę wystarczającą do utrzymania odzieży w miłej czystości, na czym rzeczywista czystość znakomicie by zyskała.

Rozmyślając często o tych rzeczach doszedłem do tego, że używanie kapeluszy i ubrań farbowanych farbą szkodzącą im i noszenie w lecie więcej odzieży, niż to było potrzebne, stało się dla mnie czymś bardzo przykrym; sądziłem bowiem, że zwyczaje te nie mają uzasadnienia w czystej mądrości. A jednak przez dziewięć miesięcy robiłem te rzeczy niezgodne z moim mniemaniem, ponieważ świadomość wyróżniania się spomiędzy mych drogich przyjaciół sprawiała mi przykrość. Wówczas obmyśliłem, że należałoby nosić kapelusz barwy naturalnej; lecz sprawiało mi przykrość przeświadczenie, że wyglądam, jakbym pozował na oryginalność. W takim stanie umysłu poszedłem na nasze ogólne zgromadzenie wiosenne w r. 1762 i gorąco pragnąłem być wprowadzonym na właściwą drogę; tam głęboko skruszywszy się przed Panem, gotów byłem poddać się wszystkiemu, czego zażądano by ode mnie. Kiedym później wrócił do domu, włożyłem kapelusz naturalnego koloru.

To wyróżnianie się sprawiło mi przykrość, gdym bywał na zebraniach, a szczególnie w czasie, kiedy ludzie śledzący zmiany mody chodzili w białych kapeluszach; niektórzy z moich przyjaciół, nie wiedząc, z jakiego powodu nosiłem taki kapelusz, stronili ode mnie, co sprawiło, że przez pewien czas byłem odsunięty od obowiązków pasterskich. Niektórzy przyjaciele byli tego zdania, że noszę taki kapelusz w celu zwracania na siebie uwagi; tych, którzy po przyjacielsku zwracali się do mnie, zwykle w kilku słowach informowałem, że sądzę, iż noszenie takiego kapelusza nie ode mnie zależy".

Gdy pożądanie zgodności wewnętrznej i czystości moralnej dojdzie do takiego stopnia, człowiek łacno przychodzi do przekonania, że życie w świecie zewnętrznym jest dlań niemożliwe z powodu nadmiaru wrażeń i że tylko usunąwszy się od niego może zachować jednię życia i niepokalaność duszy. W życiu duchowym rządzi to samo prawo, które nakazuje artyście wprost odrzucać ze swego dzieła wszystko, co wywołuje rozdźwięk lub prowadzi ku niemu. Stevenson powiada, że eliminacja jest podstawą kunsztu literackiego: „Jeślibym umiał eliminować, nie szukałbym żadnej innej wiedzy". A przecież życie zwykłe, tak pełne bezładu, niedbalstwa i rzeczy zbędnych, nie może więcej niż literatura posiadać tego, co nazy-

wamy charakterem. Niezmienny porządek klasztorów i spólnot religijnych polega tyleż na opuszczeniach, ile na wykonywaniu pewnych czynności. Oto dlaczego tak nęci ono ludzi świątobliwych: w jednostajności klasztornej znajdują oni spokój i czystość, gdy życie świeckie było dla nich szeregiem gwałtów, rozdźwięków i brutalności.

Skrupulatność w poszukiwaniu czystości dochodzi nieraz do granic fantastycznych.

Przypomina ona ascetyzm, którym teraz zajmiemy się, jako dalszym objawem świątobliwości. Przymiotnik „ascetyczny" dawany bywa postępowaniu wynikającemu z rozmaitych bodźców psychologicznych. Rozpatrzmy te bodźce.

1. Ascetyzm może być wyrazem pewnej jędrności ustrojowej, którą rażą zbytnie wygody.

2. Umiarkowanie w jedzeniu i piciu, prostota w odzieniu, czystość obyczajów i w ogóle niedogadzanie ciału może wynikać z zamiłowania do pewnej czystości ogólnej, którą razi najmniejszy posmak zmysłowości.

3. Ascetyzm wynika także z miłości, to znaczy, że człowiek szczęśliwy jest, gdy może coś ofiarować wyznawanemu przez siebie bóstwu.

4. Samoumartwienia i męczarnie ascetów mogą także pochodzić od pesymistycznego poglądu na samego siebie, połączonego z wierzeniami teologicznymi odnoszącymi się do pokuty. Pobożny ma to wrażenie, że czyniąc teraz pokutę — buduje sobie wolniejsze istnienie lub uwalnia się od jeszcze gorszych cierpień w przyszłości.

5. U psychopatów samoumartwienia mogą powstawać na drodze irracjonalnej; bywają wywołane przez pewnego rodzaju urojenia jawiące się w postaci wymogów bezwzględnych; dopiero po ich zaspokojeniu, człowiek odzyskuje poczucie ładu wewnętrznego.

6. Wreszcie ćwiczenia ascetyczne w niektórych rzadkich wypadkach mogą być wywoływane przez wrodzone zboczenia wrażliwości cielesnej, kiedy zwykłe bodźce bolesne doznawane są jako przyjemność.

Postaram się dać przykład kolejno na każdy z tych punktów. Trudno jednak o przykłady czyste, ponieważ w przypadkach dość wyraźnych na to, aby zaliczyć je do ascetycznych, działa zwykle po parę z wymienionych bodźców. Atoli zanim zajmiemy się przykładami szczególnymi, musimy przejść pewne ogólne rozważania psychologiczne, stosujące się do nich wszystkich.

W ciągu ubiegłego stulecia dziwna zmiana moralna zaszła w naszym świecie zachodnim. Nie myślimy już, że jesteśmy powołani do spokojnego znoszenia bólu fizycznego. Nie spodziewamy się, że moglibyśmy albo znosić ból, albo wielkie bóle zadawać i kiedy słuchamy takich opowiadań, wzdragamy się moralnie i fizycznie. Zdziwieniem napełnia nas dzisiaj pogląd naszych przodków, którzy patrzyli na ból jak na wiekuisty składnik porządku świata i zadawanie i znoszenie go uważali za sprawę powszednią. Zdumiewamy się, że istoty ludzkie mogły być tak twardego serca. Wynikiem tej zmiany historycznej jest to, że nawet w „Matce Kościele", gdzie ćwiczenia ascetyczne posiadały wartość tradycyjną i uznawane były za zasługę, ascetyzm wyszedł z użycia, jeśli nawet całkiem nie stracił ceny. Człowiek wierzący, który dzisiaj biczowałby się lub umartwiał, wywoływałby więcej zdziwienia i przerażenia, niż jednałby sobie naśladowców. Wielu pisarzy katolickich z rezygnacją przyznaje, że czasy zmieniły się pod tym względem; a niekiedy nawet dodają, że nie ma czego tak bardzo żałować, ponieważ powrót do bohaterskich dawniejszych ćwiczeń cielesnych uchodziłby dzisiaj za ekscentryczność.

Skoro doszliśmy do tego, że poszukiwanie rzeczy przyjemnych i dogodnych uznajemy za coś instynktowego w człowieku — to wszelkie rozmyślne dążenie do trudów i bólów dla nich samych musi uderzać nas jako wprost nienormalność. Pomimo to jest rzeczą zwykłą i naturalną, że czcimy ludzi zapalonych i wytrwałych — byleby tylko ich ćwiczenia

nie przekraczały pewnego stopnia, a za paradoksalne uznajemy jedynie krańcowości.

Psychologiczne przyczyny tego leżą pod samą powierzchnią. Jeśli odsuniemy na bok abstrakcje i zajmiemy się tylko tym, co w jakimś czynie nazywamy naszą wolą, przekonamy się, że jest to coś bardzo złożonego. Zawiera ono w sobie tak bodźce, jak otamowania: idzie za uogólnionymi przyzwyczajeniami i ciągnie za sobą rozmyślania krytyczne; po wszystkim zaś zostaje smak dobry lub zły, zależnie od sposobu wykonania. Wynika stąd, że bez względu na bezpośrednią przyjemność, dostarczaną nam przez pewne przeżycie zmysłowe, posiadamy ogólną postawę moralną, której właśnie zawdzięczamy ową przyjemność wtórną lub niesmak. Postawa ta ujawnia się, gdy staramy się o jakieś przeżycie lub też gdy podlegamy mu.

Są wprawdzie ludzie mogący żyć jak gdyby samymi uśmiechami, jakby zawsze powtarzając słowo: tak. Dla innych jednak, dla większości, jest to zbyt ciepły i zbyt beztroskliwy klimat moralny. Szczęście bierne jest jakieś rozluźnione, głupie i rychło staje się odrażającym i nieznośnym. Aby otrzymać wrażenie życia z charakterem, opancerzonego i mocnego, trzeba przymieszać do tej szczęśliwości nieco rzeczy surowych, nieco zaprzeczeń zimnych, trochę twardości, niebezpieczeństwa, ostrości, wysiłku, kilka powiedzeń „nie, nie!" Pomiędzy oddzielnymi ludźmi znajdujemy tutaj olbrzymią skalę różnic, bez względu jednak na to, z jakiej kombinacji potwierdzeń i zaprzeczeń składać się ma życie każdego człowieka, nieomylnie odczuwa on zawsze, gdy natrafi na najwłaściwsze *dla siebie* ustosunkowanie. W takiej chwili człowiek czuje, że znalazł dla siebie właściwe powołanie, właściwe prawo, najlepszy dla siebie rodzaj życia — swoje *optimum*. Oto tutaj — powiada taki człowiek — znalazłem swoją równowagę, pewność siebie, spokój, potrzebne mi poczucie dobrobytu, tutaj znajduję rozkazy, namiętności, walkę i opór, bez których gaśnie energia mej duszy.

Jednym słowem, każda dusza, podobnie jak każda maszyna i każdy ustrój, posiada swoje warunki największej wydajności. Maszyna idzie najlepiej pod pewnym ciśnieniem pary lub napięciem elektrycznym; ustrój przy pewnym sposobie odżywiania się, pewnej wadze i pewnej pracy. Zdaje się, że pan czuje się najlepiej — mówił pewien lekarz do chorego — przy mniej więcej stu czterdziestu milimetrach ciśnienia arterialnego. To samo dzieje się z naszymi duszami: jedni są najszczęśliwsi podczas cichej, spokojnej pogody, inni zaś potrzebują wrażenia napięcia, potrzebują natężać wolę, aby poczuli się w pełni życia. Dla tych ostatnich zdobycz codzienna musi być okupiona przez jakieś poświęcenie i wysiłek, gdyż w przeciwnym razie staje się czymś zbyt tanim, pozbawionym smaku.

Otóż gdy ludzie tego ostatniego typu owładnięci zostaną przez religię, stają się skłonni do zwracania ostrza swego wysiłku, swej żądzy zaprzeczeń przeciwko własnej jaźni przyrodzonej. W rezultacie otrzymujemy życie ascetyczne.

Profesor Tyndall w jednym ze swych wykładów opowiada, że Tomasz Carlyle nawet podczas ostrej zimy berlińskiej kazał mu brać codziennie zimną kąpiel i uznaje to za najniższy stopień ascetyzmu. Ale nawet bez Carlyle'a większość z nas uznaje za niezbędne dla zdrowia naszej duszy rozpoczynanie dnia raczej zimną kąpielą. Krok dalej w tym samym kierunku i dojdziemy do postawy, którą jeden z moich korespondentów — nb. agnostyk — tak opisuje:

„Często w nocy, leżąc w ciepłym łóżku odczuwam wstyd, że tak bardzo zależny jestem od ciepła, i przychodzi mi ochota wstać i wyjść na dwór, bez względu na temperaturę nocy, i postać tak z minutę w zimie po to tylko, aby dowieść własnej męskości".

Przypadki w rodzaju ostatniego podchodzą pod nasz punkt pierwszy. W podanym niżej mamy zapewne mieszaninę punktu drugiego i trzeciego: ascetyzm staje się tu bardziej systematyczny i wyraźniejszy. Piszący jest protestantem o niewątpliwie wysokim poziomie energii moralnej. Czerpię to z rękopiśmiennych zbiorów Starbucka.

„Uprawiałem posty i umartwienia ciała. W tajemnicy sporządziłem sobie włosienicę i nosiłem ją na gołym ciele; w obuwiu nosiłem kamyki. Noce spędzałem na wznak na podłodze bez przykrycia".

Kościół rzymski zorganizował i skodyfikował wszystkie rzeczy tego rodzaju i nadał im wyróżniające znamię zasługi. Widzimy jednak, że płonki życia surowego pomyślnie rozwijają się pod każdym niebem i we wszystkich wiarach jako wyraz samorodnej potrzeby charakteru. Tak np. czytamy o Channingu z czasów, kiedy został kaznodzieją unitariańskim:

„Prowadził on teraz życie jeszcze prostsze niż kiedykolwiek bądź i zdawał się być niezdolnym do żadnego pobłażania sobie. Do pracy wybrał sobie najmniejszy pokoik w domu, chociaż z łatwością mógł był kazać przygotować pokój jaśniejszy, o lepszym powietrzu, a w każdym razie lepiej urządzony. Do spania obrał pokoik na poddaszu, który dzielił z jednym z młodszych braci. Umeblowanie tego pokoiku byłoby właściwe dla celi pustelnika i składało się z materaca na łóżku polowym, krzeseł drewnianych, stołu i maty na podłodze. W pokoju tym nie było pieca, a Channing był zawsze bardzo wrażliwy na zimno, nigdy się jednak nie skarżył i zdawało się, jakby zgoła nie dostrzegał niewygód. «Przypominam sobie — mówi jego brat — jak rano, po jednej z najprzykrzejszych nocy, żartując zrobił taką aluzję do swego cierpienia: Jeśliby moje łóżko było moją ojczyzną, byłbym czymś w rodzaju Buonapartego: panuję tylko nad maleńką, zajętą przeze mnie częścią; z chwilą gdy się ruszę, mróz natychmiast obejmuje władanie». Zaledwie w chorobie godził się zmienić mieszkanie i pozwalał na nieco udogodnień. Jego zwykła odzież była także jak najgorszego gatunku; zwykle noszone ubranie było raczej średnie, jakkolwiek jego prawie kobieca czystość chroniła go od najmniejszego pozoru zaniedbania" *.

Ascetyzm Channinga, taki, jak go tu widzimy, był niewątpliwie połączeniem surowości z umiłowaniem czystości. Demokracja, będąca płodem entuzjazmu humanitarnego, w ascetyzmie tym niewątpliwie miała swój udział. (O demokracji mówić będziemy w części poświęconej kultowi ubóstwa). W przypadku Channinga na pewno nie było pierwiastka pesymistycznego. Natomiast w przypadku następującym mamy wyraźny pierwiastek pesymistyczny; podpada on więc pod

* „Memoirs of W. E. Channing", Boston 1840, I, p. 196.

nasz punkt czwarty. John Cennick był pierwszym świeckim kaznodzieją metodyzmu. W roku 1735 spacerując w Cheapside przekonał się o swojej grzeszności:

„i od razu porzucił śpiewanie piosnek, grę w karty i bywanie w teatrze. Chwilami chciał wstąpić do klasztoru katolickiego i spędzić życie w pobożnym osamotnieniu; znowu innym razem myślał o zamieszkaniu w pieczarze, o sypianiu na suchych liściach i odżywianiu się owocami leśnymi. Pościł długo i często, a modlił się dziewięć razy na dzień... Uważając, że suchy chleb jest zbyt wielkim pobłażaniem dla takiego grzesznika jak on, począł żywić się kartoflami, żołędziami, raczkami i ziołami i często pragnął, aby móc żyć samymi korzonkami i trawami. Wreszcie w roku 1737 znalazł pokój w Panu i radośny poszedł swoją drogą" *.

W tym biednym człowieku mamy przykład ostrej melancholii i strachu; czyni on ofiary w celu oczyszczenia się od grzechu i okupienia zbawienia. Teologia chrześcijańska, beznadziejnie patrząca na ciało i całego człowieka przyrodzonego, usystematyzowała strach, czyniąc zeń jedną gorączkową podnietę do samoumartwienia. Dało to powód do zarzutu, jakoby umartwienia ascetyczne były tylko środkiem handlowym do kupowania sobie dobrodziejstw. Zarzut ten jest niesłuszny, albowiem potrzeba pokuty i zadośćuczynienia za grzechy w pierwotnych swych intencjach jest zbyt bezpośrednim i samorzutnym wyrazem zwątpienia o sobie. Najsurowsze ćwiczenia ascetyczne, przybierając postać miłującego poświęcenia i wyrzeczenia się wszystkiego, co mamy, w celu wykazania naszego oddania się, mogą być owocem wysoce optymistycznego poczucia religijnego.

Vianney, proboszcz w Ars, był przykładnie świątobliwym księdzem francuskim. Oto co czytamy w jego żywocie o wewnętrznej potrzebie poświęcania się.

„Na tej drodze — mawiał Vianney — trudny jest tylko krok pierwszy. Umartwienie ma w sobie jakiś balsam i smak, którego szuka się nieustannie, gdy raz zaznało się go. Jest tylko jeden sposób oddania się Bogu: a mianowicie oddania się całkowitego, nie pozostawiając nic dla

* *L. Tyerman*, „The Life and Times of the Rev. John Wesley", I, p. 274.

siebie. Choćby zatrzymało się jak najmniej, będzie to tylko zawadą i przyczyną cierpienia". Nie pozwalał więc sobie na powąchanie kwiatka, na napicie się, gdy paliło go pragnienie, na odpędzenie dokuczającej mu muchy, na ujawnianie odrazy wobec przedmiotów wstrętnych, na uskarżanie się, gdy coś osobiście było mu niedogodne; nie siadał i nie opierał się, gdy klęczał. Bardzo obawiał się zimna, ale nigdy nie chciał zabezpieczyć się od niego. Jeden z jego wikariuszy wpadł na pomysł, aby podczas zimy ostrej umieścić świętemu pod podłogą konfesjonału naczynie z wodą wrzącą. Udało się doskonale; proboszcz niczego się nie domyślił; „Jaki dobry jest Bóg — mówił rozczulony — w tym roku było tak zimno, a nogi zawsze miałem ciepłe" *.

W przypadku powyższym samorzutne dążenie do poświęcania się dla czystej miłości bożej było prawdopodobnie najsilniejszym bodźcem świadomym. Możemy go więc zaliczyć do naszego punktu 3. Niektórzy autorzy sądzą, że dążenie do poświęceń jest głównym zjawiskiem religijnym. Niewątpliwie jest to zjawisko najbardziej widoczne i najpowszechniejsze i sięga głębiej niż jakakolwiek wiara poszczególna. Widzieliśmy tu jego przykład widocznie samorzutny, gdzie jednostka po prostu starała się wyrazić to, co wydawało się słuszne w jej stosunku do swego Stwórcy. Cotton Mather, „purytanin boży" z Nowej Anglii, zwykle uchodził za śmiesznego pedanta, a przecie cóż może być bardziej wzruszająco prostego niż jego opowieść o tym, co zaszło, gdy umierała mu żona?

„Gdym zobaczył — mówił on — do jak wysokiej rezygnacji powołuje mnie teraz Bóg, z Jego pomocą postanowiłem uczcić Go. Na dwie godziny przed skonaniem mojej najdroższej towarzyszki ukląkłem przy jej łóżku i ująłem w obie ręce tę drogą rękę, najdroższą na świecie. I tak trzymając ją oburącz, uroczyście i szczerze oddałem ją Bogu — i w uniesieniu mojej rzeczywistej rezygnacji łagodnie odsunąłem się od niej, odłożyłem na bok tę najukochańszą rękę i postanowiłem, że nigdy już jej nie dotknę. Był to najtrudniejszy i, być może, najodważniejszy czyn, jakiego kiedy bądź dokonałem. Ona... powiedziała mi, że zgadza się na mój akt rezygnacji i podpisuje go. I jakkolwiek przedtem ciągle przywoływała mnie do siebie, od tej chwili nie zawołała mnie już ani razu" **.

* *A. Mounin*, „Le curé d'Ars, vie de M. J. B. M. Vianney", 17 éd. Paris 1904, t. II, p. 475—477.

** *B. Wendell*, „Cotton Mather", New York, bez daty, p. 198.

Ascetyzm ojca Vianneya wzięty w całości był tylko wynikiem trwałej fali wielkiego entuzjazmu duchowego, dążącego do samoudowodnienia się. Kościół rzymski, na swój sposób niezrównany, zebrał i uporządkował wszystkie bodźce prowadzące ku ascetyzmowi i tak skodyfikował je, że jeśliby kto chciał zbadać czystą doskonałość chrześcijańską, znajdzie gotowy system praktyczny rozłożony przed sobą w którym bądź z niezliczonych podręczników *.

Czynnikiem dominującym w kościelnym pojęciu doskonałości jest czynnik negacyjny — czyli unikanie grzechu. Grzech pochodzi od pożądliwości, a pożądliwość od naszych cielesnych namiętności i pokus; najważniejszą z pokus jest pycha, dalej zmysłowość we wszystkich swych formach i zamiłowanie do światowych podniet i posiadłości. Trzeba umieć oprzeć się wszystkim tym źródłom grzechu; ćwiczenia ascetyczne i surowość życia — to najskuteczniejszy sposób przeciwstawienia się im. Dlatego w książkach tych znajdujemy zawsze rozdziały o samoumartwieniu. Jeśli jednak szukamy czystego ducha ascetycznego, musimy zwrócić się nie do podręczników, lecz raczej do pamiętników i innych dokumentów osobistych, gdyż skoro tylko ćwiczenia ascetyczne zostaną skodyfikowane, ulata z nich duch subtelny; ulata namiętność samowzgardy, gniewającej się na nędzne ciało; i boska irracjonalność pobożności, składająca przedmiotowi swej czci zbożnej ofiarę ze wszystkiego posiadanego, czyli ze zmysłowości.

Św. Jan od Krzyża, mistyk hiszpański, który kwitnął — lub raczej istniał, bo nic kwiecistego w nim nie było — w wieku XVI, dostarczy nam potrzebnego przykładu.

„Najpierw postaraj się rozniecić w sobie pragnienie gorące naśladowania we wszystkim Jezusa Chrystusa. Jeśli twoim zmysłom nasuwa się coś przyjemnego, lecz nie zmierzającego bezpośrednio do chwały Bożej, wyrzecz się tego i oddziel się od tej rzeczy dla miłości Jezusa Chrystusa, którego jedynym upodobaniem i pragnieniem przez całe

* Jeden z dawniejszych, jezuity Rodrigueza, jest przełożony na wszystkie języki i należy do najbardziej znanych. Jako doskonale ułożony podręcznik współczesny wskazać możemy „L'ascétique chrétienne", par M. J. Ribot, Paris, Poussielgue, nouvelle édition 1898.

życie było pełnienie woli Ojca; wolę tę nazywał On swoim jadłem i pokrzepieniem. Tak np. znajdujesz przyjemność w słuchaniu rzeczy nie odnoszących się bezpośrednio do chwały Bożej — odrzuć tę przyjemność i umartwiaj swą chęć słuchania. Znajdujesz przyjemność w oglądaniu rzeczy, które nie podnoszą cię wprost do Boga — odmów sobie tej przyjemności i odwróć swe spojrzenie. W ten sam sposób zachowuj się w stosunku do rozmów i w ogóle do wszystkich rzeczy zmysłowych, usiłując wyzwolić się od nich...

Radykalnym lekarstwem na wszystkie cierpienia duchowe jest umartwienie czterech głównych namiętności przyrodzonych: radości, nadziei, strachu i bólu. Winieneś starać się pozbawiać zmysły wszelkiego zadowolenia, pozostawiając je jakby w pustce i ciemnościach... Niech więc dusza twoja skłania się zawsze:

„Nie ku najłatwiejszemu, lecz ku najtrudniejszemu.

Nie ku najsmaczniejszemu, lecz ku najgorszemu.

Nie ku temu, co się podoba, lecz ku temu, co się nie podoba.

Nie ku temu, co daje pocieszenie, lecz ku temu, co daje rozpacz.

Nie ku spoczynkowi, lecz ku pracy.

Nie ku pożądaniu coraz więcej, lecz ku pożądaniu coraz mniej.

Nie ku pragnieniu dla siebie rzeczy najwyższych i najdroższych, lecz najniższych i najnędzniejszych.

Nie ku chceniu czego bądź, lecz ku niechceniu niczego.

Nie ku wyszukiwaniu w rzeczach ich strony najlepszej, lecz najgorszej, abyś w ten sposób przez miłość dla Jezusa Chrystusa mógł dojść do zupełnego wyzbycia się wszystkiego, do zupełnego ubóstwa ducha, do wyrzeczenia się bezwzględnie wszystkich rzeczy świeckich.

Oddaj się tym ćwiczeniom wszystkimi siłami duszy, a wkrótce znajdziesz w nich niewypowiedziane rozkosze i pociechy.

Pogardzaj sobą samym i pragnij, aby inni tobą pogardzali.

Mów niekorzystnie o sobie i pragnij, aby inni czynili to samo.

Wzbudzaj w sobie niechęć ku sobie samemu i dochodź do wniosku, że dobrze jest, gdy inni myślą podobnie...

Aby smakować we wszystkim, nie znajduj smaku w niczym.

Aby dojść do poznania wszystkiego, nic nie pragnij poznać.

Aby posiąść wszystko, chciej nie posiadać nic.

Aby stać się wszystkim, chciej być niczym.

Aby dojść do tego, co ci jest niedostępne, idź przez to, co ci się nie podoba.

Aby dojść do niewiadomego, idź drogą nie znaną.

Aby dosięgnąć tego, czego nie posiadasz, przejdź to, czego nie posiadasz.

Aby stać się tym, czym nie jesteś, przejdź przez to, czym nie jesteś".

Te ostatnie wiersze tańczą szalony taniec samozaprzeczenia, w którym tak lubuje się mistycyzm. Poniższe są już zupełnie mistyczne, ponieważ w nich św. Jan przechodzi od Boga do bardziej metafizycznego pojęcia wszystkości.

„Gdy zatrzymujesz się na jakiejś rzeczy, przestajesz oddawać się Wszystkości.

Ponieważ, aby dojść do Wszystkości, winieneś wyrzec się wszystkiego.

A kiedy dojdziesz do posiadania Wszystkości, winieneś posiadać ją bez jakiego bądź chcenia.

W tym zupełnym rozebraniu się ze wszystkiego duch znajduje spokój i spoczynek. Mocno utwierdzony w samym środku swej nicości, nie może być uciskany przez nic przychodzącego z dołu; a nie pragnąc nic, nie jest męczony przez to, co przychodzi z góry. Ponieważ pożądania są jedyną przyczyną cierpień" *.

Przytoczę teraz szczere opowiadanie Susa o jego samoudręczeniach. Posłuży nam ono jako konkretny przykład dla naszego punktu 4 i 5; naprawdę to nawet dla wszystkich naszych punktów, a także jako przykład tych irracjonalnych krańców, do których jednostka psychopatyczna dojść może po linii umartwiania ciała. Jak przypominacie sobie zapewne, Suso był jednym z mistyków niemieckich XIV stulecia, jego pamiętnik napisany w 3 osobie jest klasycznym dokumentem religijnym.

„W młodości był on usposobienia bardzo żywego i płomiennego, a gdy zaczęło się to dawać odczuwać, zmartwił się niezmiernie i powynajdywał przeróżne sposoby ujarzmienia swego ciała. Przez długi czas nosił włosienicę i łańcuch żelazny, aż wreszcie krew zaczęła płynąć i musiał tego zaniechać. Po kryjomu kazał sobie sporządzić ubranie spodnie ponaszywane od wewnątrz kawałkami skóry; w skórę tę wbito 150 ostrych gwoździków mosiężnych, których końce zawsze ku skórze były zwrócone. Odzienie to kazał zrobić ciasne i tak je sporządzić, aby całego go obejmowało i z przodu było zamknięte; przylegało ono ściśle, a ostrza gwoździ wchodziły w ciało; sięgało mu to aż do pępka. Zwykle sypiał w tym w nocy. Gdy latem, podczas wielkich upałów, zmordowany i wyczerpany był podróżami lub w czasach, gdy pełnił urząd lektora, nieraz leżąc tak związany krzyczał głośno z bólu i od tych

* *Saint Jean de la Croix*, „Montée du Carmel", liv. I chap. 13. „Vie et Oeuvres", 3 ed., Paris 1893, t. II, pp. 94, 99.

mąk, które robactwo mu zadawało, bólowi swemu dawał wówczas swobodę i w męce śmiertelnej wił się niby owad przebity. Robactwo tak go męczyło, że często wydawało mu się, jak gdyby leżał na mrowisku *. Niekiedy z pełnego serca wołał on ku Bogu: «O dobry Boże, jakież to konanie! Gdy kogoś zamordują zbójcy lub dzikie zwierzęta, wszystko jest dlań skończone, lecz oto ja leżę konający pod robactwem okrutnym i umrzeć nie mogę». Ani długość nocy zimowych, ani upały letnie nie zdolne były odwrócić go od tych ćwiczeń. Przeciwnie, wymyślił jeszcze coś innego: dwie pętlice skórzane, w które wkładał ręce; pętlice te przymocowywał z obydwóch stron szyi i tak mocno dociągał sprzączki, że gdyby jego cela zapaliła się, nie mógłby się wyratować. Uprawiał to póty, póki jego ramiona i ręce od ciągłego wyciągania nie stały się zupełnie bezsilne; a wówczas wymyślił jeszcze coś nowego: dwie rękawice skórzane, w które kazał kowalowi ponabijać ostrych gwoździ żelaznych. Rękawice te kładł na noc, aby gwoździe wchodziły mu w ciało, w razie gdyby przez sen próbował zrzucić włosienicę lub opędzić się przed obrzydłym robactwem. I przez to przeszedł. Gdy przez sen chciał sobie ulżyć rękami, wbijał sobie ostre gwoździe w piersi i póty rozdzierał ciało, póki gnić nie poczęło. Gdy po wielu tygodniach rany zagajały się, zadawał sobie nowe.

Te ćwiczenia bolesne uprawiał on mniej więcej przez lat szesnaście. Po upływie tego czasu, gdy krew jego ostygła i ogień natury jego wygasł, w poniedziałek Zielonych Świątek ukazał mu się posłaniec niebiański oznajmiając mu, że Bóg już więcej od niego nie wymaga. Wówczas zaniechał on tych ćwiczeń, a wszystkie przyrządy wrzucił w wodę"...

Suso opowiada w dalszym ciągu, że sporządził sobie krzyż z trzydziestu wystających gwoździami żelaznymi i nosił go na plecach między łopatkami we dnie i w nocy przez lat osiem. „Kiedy po raz pierwszy włożył na siebie ten krzyż, delikatne ciało jego wzdrygnęło się z bólu; wziąwszy więc kamień stępił nieco gwoździe. Wkrótce jednak jął żałować tego swego tchórzostwa niewieściego; za pomocą pilnika naostrzył gwoździe i znowu włożył krzyż na siebie. Krzyż ten drapał i krwawił mu plecy. Gdy siadał lub wstawał, wydawało mu się, że skórę jeża ma na sobie. Gdy go kto potrącił niechcący albo pociągnął za odzienie, gwoździe raniły go.

* Robactwo, szczególnie wszy, należało do niezawodnych znamion świętości średniowiecznej. O płaszczu Franciszka z Asyżu czytamy, „że nieraz któryś z jego uczni musiał wytrząsać w ogień wszy z jego płaszcza, ponieważ ojciec świątobliwy bynajmniej nie był ich nieprzyjacielem; przeciwnie, uważał sobie za zaszczyt, że w odzieniu swoim może nosić te perły niebiańskie". Przytoczone przez *P. Sabatier*, „Speculum perfectionis", Paryż 1898.

Aby ten krzyż bolesny był mu jeszcze milszy, wyciął on na nim imię Jezusa; a w ostatnim roku z owych lat ośmiu do gwoździ dodał jeszcze siedem igieł". W dalszym ciągu opowiada Suso o umartwieniach czynionych za pomocą tego krzyża; tak np. uderzał się po tym krzyżu, aby gwoździe głębiej w ciało wchodziły. Podobnie przerażające rzeczy opowiada o swych biczowaniach, i tak ciągnie dalej:

„W owym czasie sługa (to znaczy on sam) wystarał się o stare drzwi, na których układał się do snu na noc. Żadne łóżko nie mogło go zadowolić; do snu zdejmował tylko obuwie i owijał się w gruby płaszcz. W ten sposób łoże jego było naprawdę bolesne: pod głową miał twardy pęk grochowin, krzyż ostrymi gwoździami ranił mu plecy, ręce były przypięte, uda owijała włosiennica z włosia końskiego, płaszcz był ciężki, a drzwi twarde. Tak leżał on w boleściach nie śmiejąc się poruszyć, niby kłoda, i niejedno westchnienie ku Bogu posyłał.

W zimie wiele cierpień sprawiało mu zimno. Gdy wyciągnął się, nagie stopy leżały na ziemi i kostniały; gdy podkurczył je, krew nabiegała mu do nóg i sprawiała wielkie cierpienia. Jego stopy pełne były ran, łydki napuchłe, a kolana pokrwawione i podrapane; uda jego pokryte były bliznami od włosiennicy, całe ciało cherlawe, usta spiekłe pragnieniem, a ręce drżały z osłabienia. W takich mękach przeżywał on dnie i noce. Po pewnym czasie zaniechał ćwiczeń z drzwiami i zamiast tego zamieszkał w izdebce maleńkiej, używając jako łóżko ławki tak krótkiej i wąskiej, że nie mógł się wyciągnąć. W tej norze i na drzwiach przeżył on w zwykłych swoich więzach lat około ośmiu. Przez całe 25 lat swego pobytu w klasztorze nigdy po nabożeństwie nie ogrzał się w ciepłym pokoju albo przy piecu, choćby nawet najzimniej było; chyba że musiał to zrobić z innego powodu. Dla umartwienia swego ciała, pragnącego wygód, przez cały ten czas ani razu nie kąpał się w wodzie lub łaźni. Przez długie lata przestrzegał ubóstwa tak surowego, że bez pozwolenia nie ośmielał się przyjąć lub dotknąć ani jednego grosza. I przez czas długi utrzymywał się w tak wysokiej czystości, że nigdy nie podrapał się ani nie dotknął żadnej części ciała z wyjątkiem rąk i nóg" *.

Oszczędzę wam opisu, jak Suso sam siebie dręczył pragnieniem, ciekawe jest tylko to, że ukończywszy 40 lat życia, miał on szereg wizji, w których Bóg objawił mu, że człowiek przyrodzony jest w nim złamany dostatecznie, i pozwolił mu zaniechać dalszych ćwiczeń. Jego przypadek należy do wybitnie patologicznych, przy tym nie doznał on ulgi, którą miało wielu

* *H. Seuse Denifle*, „Die deutschen Schriften des Seligen Heinrich Seuse aus dem Predigerorden", München 1880.

ascetów, polegającej na takim odwróceniu wrażliwości, że męka staje się pewnego rodzaju przyjemnością. Tak np. czytamy o założycielce Zakonu Serca Jezusowego:

„Jej pragnienie trudów i cierpienia — mówią niewiasty współczesne — było nienasycone... Wyrażała się, że chętnie żyłaby aż do sądu ostatecznego, byleby zawsze miała możność cierpienia dla Boga; że niepodobieństwem dla niej byłoby przeżycie jednego dnia bez cierpienia". Mówiła także, że pożerały ją dwa nienasycone pragnienia gorączkowe — pragnienie świętej komunii i pragnienie cierpienia, pogardy, unicestwienia. «Jedynie ból umożliwia mi znoszenie życia» — oto wyrażenie wypełniające odtąd wszystkie jej listy" *.

Tyle o zjawiskach wywoływanych w niektórych ludziach przez bodźce ascetyczne. W ascezie, uświęconej przez Kościół, 3 niższe rozgałęzienia samoumartwienia uznano za konieczne drogi do doskonałości. Mnisi je ślubują, a są to: czystość cielesna, posłuszeństwo i ubóstwo. Zatrzymamy tu się nieco nad posłuszeństwem i ubóstwem.

Najpierw o posłuszeństwie. Życie świeckie naszego wieku XX niezbyt wysoko ceni tę cnotę, przeciwnie, jednym z najbardziej zakorzenionych współczesnych poglądów społecznych w protestantyzmie jest, że jednostka sama musi określać swoje postępowanie i sama ciągnie zeń korzyści lub ponosi smutne następstwa. Jest to w nas tak mocne, że nawet przenosząc się wyobraźnią w inne warunki trudno nam zrozumieć, jak ludzie o rozwiniętym życiu wewnętrznym mogli uważać za chwalebne poddawanie swej własnej woli woli innych stworzeń doczesnych. Wyznaję, że dla mnie jest to pewnego rodzaju tajemnicą. A jednak najwidoczniej odpowiada to głębokim wewnętrznym potrzebom wielu ludzi i potrzebę tę musimy postarać się zrozumieć.

Na poziomie najniższym widzimy, jak zwyczaj posłuszeństwa stałej organizacji kościelnej musiał doprowadzić do widzenia w nim zasługi. Dalej — doświadczenie wykazuje, że w życiu każdego człowieka bywają chwile, w których ktoś

* *Bougaud*, Histoire de la Bienheureuse Marguerite Marie, p. 264, 265 i 171. — Por. także str. 386, 387.

inny lepiej nam poradzić może niż my sami sobie. Niemożność zdecydowania się jest jednym z najzwyklejszych objawów zmęczenia nerwowego; przyjaciele widzący nasze troski szerzej często patrzą na nie rozumniej niż my i dlatego zwyczaj zasięgania rady i słuchania się lekarza, wspólnika lub żony można uznać za cnotę bardzo chwalebną.

Porzuciwszy jednak te niskie dziedziny rozsądku, w samej naturze niektórych badanych przez nas podniet duchowych znajdziemy słuszne powody do idealizowania posłuszeństwa. Posłuszeństwo może wytryskać z ogólnego zjawiska religijnego, z wewnętrznego złagodzenia bólów, z poddania swej jaźni potęgom wyższym i z ufności w nich pokładanej. Stanowisko takie bywa odczuwane jako coś tak zbawiennego, że nadaje mu się idealną wartość poza wszelką użytecznością; i nawet będąc posłusznym komuś, czyją omylność widzimy doskonale, możemy doznawać bardzo wiele z tego uczucia, które mamy, gdy wyrzekamy się naszej woli na rzecz mądrości nieskończonej. Dodajmy do tego rozpacz nad samym sobą i namiętność samoukrzyżowania, a posłuszeństwo stanie się ofiarą ascetyczną, przyjemną, bez względu na wszystkie mogące z niej wyniknąć korzyści rozsądne.

Pisarze katoliccy ujmują posłuszeństwo jako ofiarę, jako pewien rodzaj umartwienia, „jako ofiarowanie, które człowiek składa Bogu i w którym sam jest kapłanem i ofiarą w jednej osobie. W ubóstwie składa on na ołtarzu swe posiadłości materialne, w czystości — swe ciało, a posłuszeństwem dopełnia całą ofiarę, dając Bogu wszystko, co ma własnego, swe dobra najcenniejsze — rozum i wolę. Ofiarowanie jest wówczas pełne i bez zastrzeżeń, prawdziwe całopalenie, ponieważ cała ofiara spala się teraz dla czci bożej" *. Zgodnie z tym w katolicyzmie obowiązani jesteśmy słuchać przełożonego nie tylko jako człowieka, lecz jako zastępcę Chrystusa na ziemi. Słuchając go z intencją posłuszeństwa Bogu, nietrudno jest poddawać się jego rozkazom; gdy jednak przejrzymy teksty

* *Lejeune*, „Introduction à la Vie Mystique", 1899, p. 277. — Taka ofiara całopalna sięga co najmniej do Ignacego Loyoli.

teologiczne, podające w pewnym porządku wszystkie racje posłuszeństwa, znajdziemy takie zestawienie motywów, że dla naszych uszu będą one raczej odrażające.

„Do największych dóbr życia zakonnego — mówi wybitny jezuita — należy przeświadczenie, że nie możemy zgrzeszyć, póki pełnimy posłuszeństwo. Przełożony może zbłądzić wydając ci rozkaz taki lub inny, ale ty nie zbłądzisz, ponieważ Bóg wymaga od ciebie jedynie, abyś spełnił, co ci rozkazano — byleby wytłumaczył się z tego, jesteś w porządku. Nie będziesz odpowiadał, czy to, co ci rozkazano, było rzeczą właściwą i czy nie było nic lepszego do zrobienia; ponieważ to nie do ciebie należy, lecz do twego przełożonego. Jeśli to, co czynisz, czynisz przez posłuszeństwo, Bóg wykreśla ten postępek z twego rachunku i obciąża nim twego przełożonego. To właśnie miał na myśli św. Hieronim, gdy mówił o korzyściach posłuszeństwa: „O wolności najwyższa! o święta i błogosławiona pewności, dzięki której człowiek staje się niemal bezgrzeszny!"

Św. Jan Klimak jest tego samego mniemania, gdy mówiąc o posłuszeństwie wyraża się, że jest ono wytłumaczeniem się wobec Boga. „W istocie — gdy Bóg zapyta cię, czemu uczyniłeś to lub tamto i gdy odpowiesz: Panie, to z rozkazu przełożonych — Bóg nie zażąda innych tłumaczeń. Ten sam święty mówi także, że jest to spokojna podróż morska, podczas której spać można. Albowiem jak podróżny na okręcie prowadzonym przez dobrego sternika nie potrzebuje troszczyć się o nic i może spać spokojnie, ponieważ sternik pamięta o wszystkim i czuwa nad nim, tak samo zakonnik, żyjący pod jarzmem posłuszeństwa, idzie do nieba jakby śpiąc, to jest zdając swe postępowanie całkowicie na przełożonych, ponieważ są oni sternikami okrętu i ciągle czuwają nad nim. To przecie rzecz bynajmniej nie mała — móc przepłynąć burzliwe morze życia na rękach bliźniego, a łaską tą obdarzył Bóg tych, którzy żyją pod jarzmem posłuszeństwa. Cały ciężar dźwiga na sobie przełożony..."

„...Pewien poważny uczony mawiał, że wolałby zbierać słomę przez posłuszeństwo, niż samodzielnie pełnić najwyższe urzędy miłosierdzia, ponieważ w posłuszeństwie jest się pewnym spełnienia woli bożej — a działając z pobudek własnych pewności tej nie posiada się" *.

Aby należycie wniknąć w ducha kultu Ignacego Loyoli, należy przeczytać jego listy, w których poleca on posłuszeństwo jako kręgosłup swego zakonu. Do przytoczenia w całości są

* „Pratique de la Perfection Chrétienne", du B. Alphonse Rodriguez S. J., trad. du l'abbé Régnier-Desmarais, Traité V, Partie III, chap. X.

one zbyt długie; poglądy jednak Ignacego znalazły tak silny wyraz w kilku jego powiedzeniach, podawanych przez towarzyszy, że przypomnę je tu pomimo tego, że przez wielu już były cytowane.

„Wstępując w życie zakonne i później, powinienem całkowicie oddać się w ręce boże i w ręce tego, który dzierżąc władzę tym samym zastępuje Go. Powinienem pragnąć, aby mój zwierzchnik żądał ode mnie wyrzeczenia się sądu własnego, aby zawładnął moim umysłem. Nie powinienem widzieć różnic pomiędzy jednym przełożonym i drugim... lecz uznawać ich wszystkich za równych wobec Boga, którego miejsce zastępują. Albowiem rozróżniając osoby osłabiam ducha posłuszeństwa. Powinienem być woskiem w rękach mego przełożonego, rzeczą, z której robi on to, co mu się podoba; zgodnie z jego wolą mam pisać lub otrzymywać listy, rozmawiać lub nie rozmawiać z kimś itp. Winienem włożyć cały mój zapał w gorliwe i staranne wykonanie rozkazu. Mam uważać się za ciało martwe, nie posiadające ani rozumu, ani woli; mam być podobien materii nieożywionej, która nie stawia oporu i pozostaje tam, gdzie ją położono; mam być jako kij w ręku starca, który posługuje się nim według potrzeb i umieszcza go tam, gdzie mu się podoba. Takim powinienem być w rękach Zakonu, służąc mu w sposób, który uzna dla siebie za najkorzystniejszy.

Nigdy nie powinienem prosić przełożonego o posłanie mnie do jakiegoś miejsca lub o użycie mnie do jakiegoś szczególnego obowiązku... Nic nie powinienem uważać za swoją własność osobistą i w stosunku do rzeczy używanych przeze mnie być niby figura kamienna, która bez oporu obedrzeć się pozwala" *.

Rodriguez, z którego tylko co przytaczałem, mówiąc o autorytecie papieskim pisze:

„Czytamy o św. Ignacym, że jako generał towarzystwa nieraz mówił, że gdyby mu papież kazał wsiąść na pierwszą lepszą łódź w porcie Ostii, pod Rzymem, i puścić się na morze, bez masztu, bez żagli i bez wioseł, bez steru i bez jakichkolwiek innych rzeczy potrzebnych na łódce, usłuchałby natychmiast — i to nie tylko bez niepokoju czy niechęci, lecz nawet z wielkim zadowoleniem wewnętrznym" **.

* *Bartoli Michel*, „Vie de Saint Ignace de Loyola", II, 13.
** *B. A. Rodriguez*, „Pratique de la Perfection Chrétienne", Partie III, Traité, V, chap. VI.

Zakończę jeszcze jednym przykładem, wykazującym, jak daleko może posunąć się cnota posłuszeństwa.

„Siostra Maria Klara (z Port-Royal) była mocno przejęta świątobliwością i doskonałością księdza de Langres. Otóż ten duchowny, wkrótce po swoim przybyciu do Port-Royal, widząc jak bardzo jest ona przywiązana do Matki Anieli, powiedział jej, że może byłoby lepiej, aby nigdy z nią nie rozmawiała. Maria Klara w gorącej chęci posłuszeństwa i przyjmując te słowa nierozważne za wolę Boga, od tej chwili przez kilka lat nie odzywała się do swej siostry" *.

Zajmiemy się teraz ubóstwem uznawanym po wszystkie czasy i we wszystkich wiarach jako ozdoba życia świątobliwego. Jest to jeszcze jeden przykład paradoksu ascetycznego, gdyż instynkt posiadania jest czymś podstawowym w naturze ludzkiej. Z chwilą przecie gdy przypomnimy sobie, jak łatwo wyższe podniecenia duchowe trzymają w zawieszeniu pożądania niższe, nie wyda nam się to paradoksem, lecz rzeczą zupełnie rozumną. Tylko co mówiąc o posłuszeństwie cytowałem jezuitę Rodrigueza, aby naszym rozważaniom ubóstwa nadać konkretność, przytaczam teraz stronicę z jego rozdziału, poświęconego ubóstwu. Należy pamiętać, że daje on tu instrukcje mnichom swego zakonu, oparte wszystkie na powiedzeniu „Błogosławieni ubodzy duchem".

„Nie wystarcza być biednym, mówi św. Wincenty, należy jeszcze dla miłości Chrystusa kochać ubóstwo i to wszystko, co ma ono w sobie przykrego. Jeśli więc chcesz się przekonać, czy naprawdę jesteś ubogi w duchu, spróbuj, czy miłe ci są zwykłe skutki ubóstwa — jak np. głód, pragnienie, zimno, zmęczenie i brak wszystkich rzeczy. Spróbuj, czy dobrze ci w ubraniu zniszczonym i połatanym; spróbuj, czy dobrze ci, gdy zabraknie czego przy jedzeniu, gdy zapomną o tobie przy stole, gdy nie dadzą ci tego, co lubisz, gdy pomieszczą cię w celi zniszczonej. Jeśli źle ci z tym wszystkim, jeśli zamiast lubić to, unikasz takich rzeczy, jest to dowód, że nie dosięgłeś doskonałości w ubóstwie ducha.

Najważniejszym sposobem zdobycia i zachowania ubóstwa ducha jest to, co zaleca nam św. Ignacy w swej Ustawie: «Niech nikt nie używa żadnej rzeczy tak, jakby była jego własnością. Zakonnik — mówi

* *Sainte-Beuve*, „Port Royal", Livre II, chap. I.

on — winien w tych sprawach być podobny do figury kamiennej, która nie martwi się, ani nie protestuje, gdy ją ubierać lub rozbierać. W ten sposób winieneś spoglądać na swe odzienie, książki, na celę i na wszystkie rzeczy, którymi posługujesz się. Jeśli rozkażą ci porzucić je lub zmienić na inne, nie martw się bardziej niż figura kamienna, którą by rozbierano. Czyniąc w ten sposób, będziesz posługiwał się rzeczami, jakby nie posiadając ich na własność. Jeśli jednak na żądanie, abyś opuścił celę, abyś porzucił jakąś rzecz lub zmienił ją na inną, poczujesz niechęć i jeśli nie będziesz podobien figurze kamiennej, jest to dowód, że na przedmioty patrzysz jak na swoją własność — albowiem gniewasz się, gdy pozbawiają cię ich».

Dlatego właśnie nasz założyciel pragnie, aby przełożeni doświadczali niekiedy zakonników, podobnie jak Bóg doświadczał Abrahama, aby próbowali ich ubóstwo i posłuszeństwo, a to w celu przekonania się o stopniu ich cnoty i w celu dania im sposobności do czynienia nowych postępów w doskonałości... Należy więc jednemu kazać zmienić pokój, jeśli czuje się w nim dobrze i przyzwyczaił się do niego; drugiemu zabrać książkę, którą lubi; trzeciemu zmienić odzienie na gorsze itp. W przeciwnym bowiem razie wyrobiłoby się w nas poczucie, że posiadamy jakieś rzeczy na własność i powoli zburzylibyśmy ten otaczający nas mur ubóstwa, który jest główną naszą obroną. Dawni ojcowie z pustyni często postępowali w ten sposób względem swych zakonników... Tak postępował św. Doroteusz względem swego ucznia św. Doziteusza. Dawał mu np. odzienie, aby przystosował je do swoich potrzeb, gdy zaś ten uczynił to w sposób należyty, odbierał mu je i dawał innemu... Mówią, że ten sam Doziteusz pracując w szpitalu chciał mieć nóż i poprosił o niego św. Doroteusza. Prosił o nóż nie dla użytku osobistego, lecz w celu użycia go w szpitalu, którym się opiekował. Św. Doroteusz odpowiedział mu: «A więc, Doziteuszu, ten nóż podoba ci się? Chcesz być niewolnikiem noża, czy niewolnikiem Jezusa Chrystusa? Czy nie rumienisz się ze wstydu z powodu chęci, aby nóż był twoim panem? Chcę, abyś go nawet nie dotknął». Ten wyrzut i ten nakaz miały tak duży wpływ na świętego ucznia, że rzeczywiście odtąd nie dotknął noża...

Sposób jedyny... to nie posiadać nic zbytecznego... Oto jakie sprzęty powinny znajdować się w naszych pokojach: łóżko, stół, krzesło i lichtarz — tylko rzeczy niezbędne i nic nadto. Nie pozwalamy, aby cele nasze ozdobione były obrazami lub czym bądź innym. Nie dopuszczamy ani foteli, ani dywanów, ani firanek, ani szafek i biurek nieco wykwintniejszych. Nie wolno nam także przechowywać w celach nic do jedzenia — bądź dla nas samych, bądź dla odwiedzających nas. Należy pytać o pozwolenie nawet wówczas, gdy idziesz do refektarza napić się szklankę wody, i nie wolno nam posiadać żadnej książki, na której

moglibyśmy robić choćby najmniejsze notatki i którą chcielibyśmy zabrać ze sobą. Nie można przeczyć, że jest to ubóstwo wielkie, ale jednocześnie wielki spoczynek i wielka doskonałość. Albowiem rzeczy zbędne, które pozwolono by mieć zakonnikowi, z konieczności zajmowałyby go bardzo i przyczyniałyby mu kłopotów i roztargnienia, a to bądź w celu zachowania ich, bądź w celu pomnożenia. Zapobiegamy więc temu, nie pozwalając nic posiadać. Jednym z najważniejszych powodów, dla których towarzystwo nasze nie dopuszcza ludzi świeckich do naszych cel, jest ten, abyśmy mogli utrzymać się w ubóstwie zupełnym. Ostatecznie przecie jesteśmy ludźmi i gdybyśmy przyjmowali u siebie w celach ludzi świeckich, być może zbrakłoby nam sił do utrzymania się w granicach ubóstwa przepisanego i zapragnęlibyśmy ozdobić celę choćby kilku książkami, aby odwiedzający nabrali dobrego mniemania o naszej wiedzy" *.

Skoro fakirzy hinduscy, mnisi buddyjscy, derwisze mahometańscy, łącznie z jezuitami i franciszkanami, idealizują ubóstwo, uważając je za najwyższy stan człowieka, warto zbadać te podstawy duchowe, na których opiera się mniemanie, pozornie tak dziwaczne. Rozpoczynamy od najbardziej przejrzystych i zrozumiałych.

Od niepamiętnych czasów istnieje przeciwieństwo pomiędzy ludźmi, którzy coś *mają*, i ludźmi, którzy czymś *są*. Dobrze urodzony arystokrata starej daty chociaż w rzeczywistości żył z grabieży i posiadał liczne dobra, przecie nigdy nie utożsamiał się z tymi swymi posiadłościami, lecz raczej z pewnymi dodatnimi właściwościami osobistymi, jak np. odwaga, wspaniałomyślność i duma — uważając je za swoje znamiona rodowe. Dziękował on Bogu, że niezdolny jest do pewnych wykrętów i podstępów przebiegłych i jeśli z powodu tej niezdolności miałby kiedy utracić swe dobra, z radością myślał, że poradzi sobie przy pomocy samej dzielności osobistej. „Wer nur selbst was hätte — powiada Tempelherr Lessinga w «Natanie Rozumnym» — mein Gott, mein Gott, ich habe nichts". Ten ideał nic nie posiadającego człowieka dobrze urodzonego wcielił się w błędne rycerstwo i templariuszy i pomimo wszy-

* B. A. *Rodriguez*, „Pratique de la Perfection Chrétienne", Traité III. Partie III, chap. VI et VII.

stkich zboczeń i całego zepsucia, któremu uległ — jeśli nie praktycznie, to przynajmniej uczuciowo — panował zawsze nad wojskowym i arystokratycznym poglądem na życie. Czcimy żołnierza jako człowieka zupełnie wolnego od posiadłości. Nie posiada on nic oprócz życia, a i to gotów jest porzucić, gdy sprawa tego zażąda. Jest to przedstawiciel bezgranicznej wolności, zwróconej ku ideałom. Robotnik, który każdy dzień okupuje swą własną osobą i nie posiada żadnych zapewnień na przyszłość, również bliski jest temu ideałowi zupełnego wyrzeczenia się. Podobny w tym do człowieka dzikiego, ma on łoże wszędzie, gdzie głowę na ręce wesprzeć można, i patrząc na posiadaczy ze swego prostego i atletycznego stanowiska uważa ich za pogrzebanych i przysypanych nędznymi drobiazgami zewnętrznymi, „za brodzących po kolana w plewach i odpadkach". Wymagania stawiane przez *rzeczy* — to robactwo toczące ludzkość, to zakładnicy, przez których trzyma się w niewoli dusze, to kotwica powstrzymująca nasz lot ku sferom niebiańskim.

Whitefield pisze: „Wszystko, co spotykam, zdaje się wołać do mnie: «Idź i głoś ewangelię, bądź pielgrzymem na ziemi, nie miej sojuszników ani stałego miejsca zamieszkania». A serce moje odpowiada: «Panie Jezu! pomóż mi spełniać Twą wolę. I kiedy spostrzeżesz, że grozi mi niebezpieczeństwo *założenia gniazda* — przez litość, o! przez wielką litość, włóż *cierń* w to gniazdo, abyś powstrzymał mnie»" *.

Przekleństwa przeciwko „kapitałowi", którymi nasze współczesne klasy pracujące przejmują się coraz bardziej, zdaje się, że w znacznej mierze wynikają z tego uprawnionego poczucia odrazy do życia założonego na samym posiadaniu. Oto co pisze pewien poeta-anarchista:

„Pięknym się stajesz
nie przez gromadzenie bogactw, lecz przez oddawanie tego, co posiadasz: odrzucaj swe powijaki, a nie okręcaj się nowymi,
zdrowym i dziarskim się stajesz nie przez wkładanie na siebie coraz więcej ubrań, lecz raczej przez zrzucanie ich,

* R. *Philip*, „The Life and Times of George Whitefield", London 1842, p. 366.

żołnierz, idący na wojnę, nie ogląda się, co mógłby jeszcze wziąć ze sobą, lecz raczej, co mógłby porzucić,
wie bowiem dobrze, że każda rzecz nie niezbędna jest tylko przeszkodą" *.

Jednym słowem, życie oparte na posiadaniu jest mniej wolne od życia opartego na własnym czynie i na tym, czym się jest; i ludzie czynni, podlegający podnietom duchowym, wyzbywają się tych wszystkich zawad. Po prostej drodze ideału tylko ci mogą iść, którzy nie mają żadnych interesów osobistych, gdyż z każdym dukatem, który mamy do przechowania, wkrada się lenistwo ducha i chytrość tchórzliwa. Do św. Franciszka przyszedł raz nowicjusz mówiąc: „Ojcze, byłoby wielkim pocieszeniem dla mnie, gdybym mógł mieć psałterz, a choć przypuszczam, że nasz przełożony pozwoli na to, przecież i waszą zgodę chciałbym uzyskać". W odpowiedzi na to Franciszek opowiedział mu o Karolu Wielkim, Rolandzie i Oliverze, którzy ciężko walczyli z niewiernymi i w końcu zginęli na polu bitwy, i rzekł: „Nie dbaj więc o posiadanie ksiąg i wiedzy, lecz raczej o dobre uczynki".

I kiedy w parę tygodni później nowicjusz znowu dopominał się o psałterz, Franciszek powiedział: „Gdy otrzymasz psałterz, będziesz dopominał się brewiarza, a kiedy dostaniesz brewiarz, zasiądziesz w stallach jak wielki prałat, mówiąc do brata: «Podaj mi mój brewiarz...»" Z tego powodu odrzucał takie żądania mówiąc: „Człowiek posiada tylko tyle mądrości bożej, ile wypływa zeń w czynach, a mnich tylko do tyla jest dobrym kaznodzieją, dokąd świadczą o nim czyny jego, albowiem po owocach poznajemy drzewo" **.

W dążeniu do nieposiadania niczego — oprócz tej ujawniającej się w czynach postawy dostojnie atletycznej — jest jeszcze coś głębszego, coś bezpośrednio związanego z podstawową tajemnicą doświadczenia religijnego — jest to zadowolenie z zupełnego poddania się potędze wyższej. Póki zachowane są świeckie środki bezpieczeństwa, póki pozostaje jakaś resztka

* *Edward Carpenter*, „Towards Democracy", p. 362 (skrócone).
** „Speculum Perfectionis", éd. P. Sabatier, Paris 1898, p. 10, 13.

ostrożności, utrzymująca coś, za co chwycić się można, póty poddanie się nie jest zupełne, kryzys życiowy nie został jeszcze przekroczony, strach wciąż stawia swe strażnice i podtrzymuje nieufność ku bóstwu. Trzymamy się dwóch kotwic: z jednej strony tradycyjnalnie spoglądając ku Bogu, z drugiej mocno naszych własnych środków obrony. W niektórych doświadczeniach medycznych mamy do przezwyciężenia ten sam punkt krytyczny. Do lekarza przychodzi np. z prośbą o wyleczenie pijak, morfinista lub kokainista i prosi o uwolnienie go od nieprzyjaciela, nie odważa się jednak spojrzeć prosto w twarz wstrzemięźliwości. Tyranizujący go napój jest wciąż jeszcze kotwicą, którą wyrwać by należało: chory ukrywa w odzieniu małe zapasy i stara się tak urządzić, aby na wszelki przypadek coś przemycić. Podobnie postępuje człowiek niezupełnie odrodzony, który zawsze jeszcze ufa swym własnym drogom ratunku. Zapas pieniędzy — to ten usypiający narkotyk, który człowiek chory na bezsenność trzyma zawsze przy łóżku; wprawdzie oddaje on się Bogu, jeśliby jednak potrzebował innej pomocy, chce mieć ją także. Każdy zna przypadki takiego niezupełnego i nieskutecznego pragnienia przemiany — np. jakiś pijak pomimo wszystkich własnych wyrzutów i postanowień nie może odważyć się spojrzeć w taką swoją przyszłość, w której już *nigdy* nie widziałby się pijanym. Wyrzeczenie się czegoś rzeczywiście dla nas ważnego, wyrzeczenie się ostateczne i na zawsze oznacza jedną z tych głębokich przemian charakteru, które podpadają pod nasze pojęcie nawrócenia. Życie człowieka nawróconego obraca się w zupełnie nowej równowadze, posiada nowy ośrodek energii — i przyjęcie tego nowego punktu obrotu zdaje się pociągać za sobą pewne niedogodności i wyrzeczenia się.

Zgodnie z tym w żywotach świętych znajdujemy następujący motyw przewodni: zdaj się, bez jakich bądź zastrzeżeń, na Opatrzność bożą, zupełnie nie myśl o jutrze, sprzedaj wszystko, co masz, i oddaj biednym, gdyż poczucie wyższego bezpieczeństwa zjawi się tylko wtedy, gdy ofiara złożona będzie bez litości dla siebie i bez rezerw osobistych. Jako przykład

podam wam stronicę z żywota Antoinetty Bourignon, zacnej kobiety, prześladowanej przez protestantów i katolików za to, że nie chciała przyjmować religii z drugiej ręki. Jako młoda dziewczynka w domu ojcowskim

„spędzała całe noce na modlitwie, powtarzając często: «*O Panie, co chcesz, abym czyniła?*» A pewnej nocy w pokucie bardzo głębokiej powiedziała z głębi serca: «O Panie, co mam czynić, aby podobać ci się? Bo oto nie mam nikogo, kto nauczyłby mnie. Mów do mej duszy, a słuchać cię będzie». Wówczas usłyszała, jakby ktoś inny mówił w niej: «*Wyrzecz się wszystkich rzeczy ziemskich. Oddziel się od miłości ku stworzeniom. Zaprzyj się siebie*». Była niemal zdziwiona, nie rozumiejąc tej mowy, i długo rozmyślała nad tymi trzema punktami nie wiedząc, jak wypełnić je. Wydawało jej się, że nie mogłaby żyć bez rzeczy ziemskich, bez miłowania stworzeń i bez miłowania siebie samej. Pomimo to powiedziała: «Za sprawą łaski twej, Panie, zrobię to!» Gdy jednak chciała wypełnić swą obietnicę, nie wiedziała, skąd zacząć. Wiedziała, że zakonnice wstępując do klasztoru wyrzekają się wszystkich rzeczy ziemskich, poprosiła więc ojca o pozwolenie wstąpienia do klasztoru karmelitanek bosych; ojciec jednak nie zgodził się na to i powiedział, że raczej wolałby widzieć ją w grobie. Wydało jej się to wielkim okrucieństwem, ponieważ spodziewała się znaleźć w klasztorze chrześcijan prawdziwych, których szukała, atoli potem przekonała się, że ojciec lepiej znał klasztory niż ona. Oto po rozmowie z ojcem, który nie chciał jej pozwolić wstąpić do klasztoru i powiedział, że nie da na to pieniędzy, udała się do przeora ojca Laurentego i ofiarowała się, że gotowa jest pracować w klasztorze za kawałek chleba, że zadowoli się małym, byleby tylko przyjęto ją. Przeor uśmiechnął się i powiedział: «*To niemożliwe. Potrzebujemy pieniędzy na budowle i nie przyjmujemy dziewcząt bez pieniędzy; musisz znaleźć drogę zdobycia pieniędzy; w przeciwnym razie nie wejdziesz tutaj*».

To zdziwiło ją bardzo, zraziła się do klasztorów i postanowiła porzucić wszelkie towarzystwo i żyć samotnie, póki Bogu nie podoba się wskazać jej, co ma czynić i dokąd się udać. Ciągle pytała poważnie: «Kiedyż będę zupełnie Twoją, o mój Boże?» I sądziła, że Bóg odpowiadał jej: «*Gdy nie będziesz nic posiadała i gdy umrzesz dla siebie samej*». «A gdzie dokonam tego, Panie?» Bóg odpowiedział jej: «*Na pustyni*». To uczyniło na niej wrażenie tak wielkie, że marzyła o pustyni. Była jednak dziewczyną zaledwie osiemnastoletnią, bała się wypadków, nie była przyzwyczajona do podróży ani nie znała drogi. Odsunęła wszystkie te wątpliwości i powiedziała: «Panie, ty poprowadzisz mnie tam i w taki sposób, jak ci się podoba. Dla ciebie czynię to. Zdejmę suknie dziewczęce i włożę habit pustelniczy, abym przeszła

niepoznana». W sekrecie sporządziła sobie habit i postanowiła wyjść z domu. Było to właśnie w czasie, kiedy rodzice obiecali ją pewnemu bogatemu kupcowi francuskiemu. Do wyjścia wybrała Wielki Piątek. W przeddzień wieczorem obcięła sobie włosy, włożyła habit, przespała się tylko trochę i o godzinie czwartej rano wyszła z domu mając przy sobie tylko jednego miedziaka, za którego zamierzała kupić chleba na cały dzień. Lecz gdy wychodziła, usłyszała: *Gdzie jest twoja wiara? czy w miedziaku?* Odrzuciła więc pieniądz prosząc Boga o przebaczenie i mówiąc: «Nie, Panie, wiara moja nie jest w miedziaku, lecz w tobie jedynie». W ten sposób poszła wolna od brzemienia trosk i rzeczy świeckich, a dusza jej czuła się tak zadowolona, że nie pragnęła już niczego na ziemi, opierając się jedynie na Bogu. Obawiała się tylko tego, że może być poznana i zmuszona do powrotu. A w tym ubóstwie czuła się lepiej, niż mogłaby się czuć we wszystkich rozkoszach świata" *.

Miedziak był bardzo małym pieniężnym zabezpieczeniem, lecz prawdziwą przeszkodą duchową i póki nie był odrzucony, charakter nie mógł ustalić się w swej nowej równowadze.

Oprócz tajemnicy samopoddania się w kulcie ubóstwa, są jeszcze inne tajemnice religijne. Jest tam tajemnica prawdomówności. Kto pierwszy powiedział: „nagi przyszedłem na świat" itd., ten posiadł tę tajemnicę. Walczyć musi moje nagie jestestwo — pozory nie zbawią mnie. Jest w tym także ta-

* „An Apology for M. Antonia Bourignon", London 1699, p. 269, 270.

Oto jeszcze jeden przykład z rękopiśmiennych zbiorów Starbucka: „Na zebraniu o godzinie 6 rano dnia następnego usłyszałem, jak jeden człowiek opowiadał następujące swoje przeżycie: Bóg zapytał go, czy zechce wyznać Chrystusa pomiędzy kamieniarzami, z którymi pracował; odpowiedział, że zrobi to. Wówczas Pan zapytał go, czy odda mu swe uzbierane 400 dolarów, odpowiedział, że odda — i Pan zbawił go. Kiedym to usłyszał, przyszło mi na myśl, że nigdy nie złożyłem Bogu ofiary ani z siebie samego, ani z mojej własności i że zawsze tylko na *swój* sposób starałem się mu służyć. Teraz Pan zapytał mnie, czy zgodzę się służyć mu na *jego* sposób i pójść w świat samotny i bez grosza, jeśliby mi tak rozkazał. Pytanie było naglące i musiałem się zdecydować: albo wyrzec się wszystkiego i mieć Boga, albo zachować wszystko i stracić Boga. Natychmiast zdecydowałem się na stronę Boga; i przyszła błogosławiona pewność, że Bóg mnie przyjął, a radość moja była pełna. Wróciłem do domu z zebrania z uczuciami dziecięco prostymi. Sądziłem, że wszyscy powinni się cieszyć z radosnej nowiny, że Bóg opanował mnie, zacząłem więc opowiadać moją prostą historię. Ku wielkiemu memu zdziwieniu jednak pastorzy (byłem bowiem na zebraniach w trzech kościołach) nie pozwolili na próbę, mówiąc, że to fanatyzm, i kazali członkom swoich gmin powydalać wyznawców tego fanatyzmu. Przekonałem się, że miałem wrogów we własnym domu".

jemnica demokracji lub poczucie równości wszystkich tworów wobec Boga. Poczucie to (zdaje się bardziej rozpowszechnione na ziemiach mahometańskich niż chrześcijańskich) dąży do zniszczenia zwykłej ludzkiej zaborczości. Ludzie tego poczucia pogardzają dostojeństwami, zaszczytami, przywilejami i szczególnymi korzyściami, woląc, jakeśmy już powiedzieli, stać wspólnie ze wszystkimi przed obliczem bożym. Nie jest to ściśle to samo, co pokora, jakkolwiek w praktyce bardzo blisko do niej podchodzi; jest to raczej humanitaryzm nie chcący korzystać z niczego, czego nie posiadają inni. Pewien moralista głęboki mówiąc o Chrystusowym powiedzeniu „sprzedaj wszystko, co masz, i pójdź za mną" — pisze, co następuje:

„Chrystus mógł tak rozumować: jeśli bezwzględnie miłujesz ludzkość, nie będziesz dbał o żadną posiadłość. Wydaje się to przypuszczeniem prawdopodobnym. Co innego jest jednak uznawać jakieś twierdzenie za możliwe, a co innego czynnie wyznawać je. Jeślibyście kochali ludzi, jak Chrystus, czynnie wyznawalibyście wnioski jego. To widoczne. Sprzedałbyś wówczas wszystkie twoje dobra i nie byłoby to stratą dla ciebie. Prawdy te dla Chrystusa i dla tych wszystkich, którzy kochają ludzkość jego miłością, mają znaczenie dosłowne, dla natur niższych zaś stają się przenośniami. W każdym pokoleniu znajdują się jednostki rozpoczynające obojętnie, bez zamiaru zostania świętymi, potem jednak, za sprawą pomocy udzielanej ludziom z góry i przez zrozumienie następstw tego sposobu postępowania, zostają wciągnięci w wir żywota świątobliwego. Porzucanie ich dawnego sposobu życia podobne jest warstwie pyłu zbierającego się na wadze. Odbywa się to stopniowo, przypadkowo, niepostrzeżenie. I tak całe zagadnienie wyrzeczenia się zbytku wcale nie jest sprawą samoistną, lecz czymś przypadkowym przy zagadnieniu innym — mianowicie zależy to od stopnia naszego oddania się niepokalanej logice naszej miłości bliźnich" *.

Wszakże aby zrozumieć wszystkie te sprawy uczuciowe, należałoby samemu je przeżyć. Żaden Amerykanin nie może zrozumieć nawet tak prostej rzeczy, jak lojalność Brytyjczyka dla króla lub Niemca dla cesarza; podobnie Brytyjczyk czy

* J. J. *Chapman*, „In the Political Nursery", vol. IV, p. 4, April 1900 (skrócone).

Niemiec nie rozumie spokoju Amerykanina nie mającego żadnego króla, żadnego cesarza, żadnego rażącego głupstwa pomiędzy nim i Bogiem wszystkości. Jeśli więc uczucia tak proste, jak powyższe, są tajemnicami i muszą być otrzymane jako dary przy urodzeniu, ileż trudniej zrozumieć te dużo delikatniejsze uczucia religijne, którymi zajmowaliśmy się. Nigdy nie można przeniknąć jakiegoś wzruszenia ani odgadnąć jego rozkazów póty, póki stoimy poza nim. A przecie w gorącej chwili uniesienia rozjaśnione zostaje wszystko, co było niejasne, i rzeczy zagadkowe z zewnątrz stają się widocznie przejrzyste. Każde wzruszenie idzie drogami swej własnej logiki i wyciąga wnioski, do których żadna inna logika nie doprowadzi. Pobożność i miłosierdzie żyją w innym wszechświecie i tworzą inny ośrodek energii niż radości świeckie i strach. Jak podczas wielkiego smutku drobne kłopoty mogą się stać pociechą, jak w wielkiej miłości drobne poświęcenia stają się zyskiem, podobnie w wielkim zaufaniu małe zabezpieczenia stają się czymś niesmacznym, a w żarze szlachetnego porywu może się wydać czymś niewypowiedzianie niskim zatrzymywanie swej osobistej własności. Skoro zaś jesteśmy sami poza obrębem tych wzruszeń, jedynym rozsądnym sposobem postępowania jest możliwe najstaranniejsze czynienie spostrzeżeń nad tymi ludźmi, którzy je odczuwają. To właśnie starałem się był uczynić w dwóch ostatnich wykładach opisowych, które — jak mi się zdaje — dostatecznie przygotowały grunt do dalszej naszej pracy.

WYKŁADY XIV i XV

WARTOŚĆ ŚWIĄTOBLIWOŚCI

Przejrzeliśmy najważniejsze zjawiska uważane za owoce religii prawdziwej i znamiona ludzi pobożnych. Teraz wypada nam przejść od opisu do oceny i zapytać, czy owoce te mogą nam pomóc ocenić absolutną wartość tego, co religia wnosi do życia ludzkiego. Gdybym chciał parodiować Kanta, powiedziałbym, że naszym zadaniem będzie krytyka „czystej świątobliwości".

Zadanie to byłoby bardzo łatwe, jeślibyśmy — naśladując teologów katolickich — przystępowali do przedmiotu uzbrojeni w stałe określenia człowieka i jego doskonałości i w dogmaty o Bogu. Doskonałość ludzka byłaby wówczas osiągnięciem ludzkiego celu, którym jest połączenie się ze Stwórcą. Do połączenia tego można by dojść trzema drogami — czynną, oczyszczającą i kontemplacyjną — i postęp na każdej z tych dróg ocenialibyśmy po prostu za pomocą ograniczonej liczby teologicznych i moralnych pojęć i określeń. W ten sposób moglibyśmy niemal z matematyczną dokładnością ocenić znaczenie bezwzględne i wartość każdego przeżycia religijnego, o którym posłyszelibyśmy. Metoda taka byłaby bardzo łatwa i wygodna. A przecie sami odrzuciliśmy ją wówczas, gdy w wykładzie pierwszym wypowiedzieliśmy się za metodą empiryczną. Wyznać teraz musimy, że po tym wyrzeczeniu się nie możemy nigdy spodziewać się otrzymania zupełnie jasnych i jednoznacznych rezultatów scholastycznych. My nie możemy ostro dzielić człowieka na część zwierzęcą i umysłową; nie możemy rozróżniać dzieł przyrodzonych od nadprzyrodzo-

nych — i spomiędzy ostatnich nie umiemy wybrać dzieł łaski bożej, odróżniając je od podrobień szatańskich. Zadanie nasze polega jedynie na zgromadzeniu rzeczy bez jakiegoś apriorystycznego systemu teologicznego, aby potem — na podstawie licznych sądów cząstkowych, odnoszących się do wartości tego lub innego doświadczenia — zadecydować, który typ religii *jako całość* dzięki swym owocom zasługuje na uznanie, który zaś winien być potępiony. Jedynymi przewodnikami w sądach cząstkowych są nasze ogólne przesądy filozoficzne, nasze instynkty i nasz własny zwykły zdrowy rozum. Mówię o sądzeniu religii „jako całości" i boję się, że to określenie tak cenne dla ludzi praktycznych, a tak wstrętne dla systematyków, niestety będzie musiało doprowadzić nas do wielu niejasności.

Obawiam się również, że po tym szczerym wyznaniu w oczach wielu z was uchodzić będę za człowieka, który wyrzucił busolę w morze i za jedynego sternika obrał sobie kaprys. Wydać wam się może, że jedynym wynikiem takiej metody będzie sceptycyzm lub wybór przygodny. Dlatego danie w tym miejscu kilku uwag zbijających to wasze mniemanie i wyjaśniających wyznawane przeze mnie zasady empiryczne wydaje mi się rzeczą potrzebną.

Biorąc sprawę abstrakcyjnie — mierzenie wartości owoców religii czysto ludzkimi miarami wydaje się czymś nielogicznym, bo jakżeż można zmierzyć ich wartość bez poprzedniego rozważenia, czy rzeczywiście istnieje ten Bóg, od którego mają one pochodzić? Jeśli istnieje on, w takim razie cały obmyślony przez ludzi sposób postępowania, zmierzający ku spełnieniu jego wymagań, musi z konieczności być rozumnym owocem religii tego Boga — owoc ten byłby czymś nierozumnym tylko wówczas, gdyby Bóg nie istniał. Jeśli na przykład na podstawie waszych uczuć osobistych potępilibyście religię całopaleń ludzkich lub zwierzęcych i jeśliby pomimo to okazało się, że rzeczywiście istnieje bóstwo ofiar tych wymagające, w takim razie przyjmując w milczeniu to bóstwo za nie istniejące popełnilibyście błąd teoretyczny: na wzór filo-

zofów scholastycznych ustanawialibyście jakąś swoją własną teologię.

Jeśli teologia zasadzałaby się na apriorystycznym niewierzeniu w pewne typy bóstwa, wyznaję otwarcie, że musielibyśmy być teologami. Jeśli niewiara może być podstawą teologii, to przesądy, instynkty i zwykły zdrowy rozum, które obraliśmy sobie za przewodników, uczynią z nas teologów w tych przypadkach, gdy dzięki nim pewne wierzenia staną się niemożliwością.

Takie jednak instynkty i przesądy zwykłego zdrowego rozumu same są owocami rozwoju empirycznego. Nic nie ma bardziej zadziwiającego niż te zmiany świeckie, którym podlega moralna i religijna tonacja ludzka w miarę rozwoju ludzkiego poglądu na przyrodę i na stosunki społeczne. Po przejściu paru pokoleń klimat umysłowy staje się bardzo nieprzyjaznym dla pewnych sposobów ujmowania bóstwa, które przedtem były zupełnie zadowalające: dawne bóstwa spadły poniżej zwykłego świeckiego poziomu i wierzyć już w nie nie można. Jakieś bóstwo potrzebujące do nasycenia się krwawych ofiar byłoby zbyt krwiożercze, abyśmy w czasach dzisiejszych mogli brać je poważnie. I gdyby nawet dla przekonania nas o jego prawdziwości wytoczono potężne dowody historyczne, pogardzilibyśmy nimi. A przecież dawniej, wprost przeciwnie, sama krwiożerczość jakiegoś boga służyła za dowód jego istnienia. Krwiożerczość polecała go wyobraźni ludzkiej wówczas, kiedy czczono takie brutalne oznaki władzy i kiedy nie rozumiano innych. Takie bóstwa wówczas czczono, ponieważ takie owoce uważano za smakołyki.

Niewątpliwie wypadki historyczne odgrywały rolę tylko dowodów pomocniczych, podstawowy jednak czynnik utrwalający postać jakiegoś boga był zawsze natury psychologicznej. Bóstwo, o którym świadczyli prorocy, wizjonerzy i pobożni założyciele jego kultu, miało dla nich zawsze jakąś wartość osobistą. Mogli posługiwać się nim. Bóstwo to kierowało ich wyobraźnią, dawało podstawę ich nadziejom, władało ich wolą — albo też potrzebowali go oni jako obrony przeciwko demonowi, jako poskramiacza zbrodni innych ludzi. W każdym razie wybierali oni je dla wartości tych owoców, które — podług ich mniemania — bóstwo im dawało. Skoro jednak owoce traciły wartość, skoro przestawały zgadzać się z niezbędnymi ideałami ludzkimi lub zbyt mocno przeczyły innym wartościom, skoro pod działaniem krytyki stawały się czymś dziecinnym, niegodnym poważnego traktowania lub niemoralnym — natychmiast bóstwo traciło wpływ, wpadało w pogardę i zapomnienie. W ten sposób greccy i rzymscy bogowie stracili wiarę u pogan wykształconych; nie inaczej my sami sądzimy teologię buddyjską, hinduską lub mahometańską; tak zachowują się protestanci wobec katolickich pojęć bóstwa, a protestanci liberalni wobec starszych pojęć protestanckich; w ten sposób nas sądzą Chińczycy i tak my będziemy sądzeni przez naszych potomków. Z chwilą gdy przestajemy podziwiać i uznawać to, co zawiera w sobie określenie pewnego bóstwa, bóstwo to traci dla nas wiarogodność.

Mało jest zmian historycznych równie ciekawych, jak te przesunięcia się mniemań teologicznych. Tak np. monarchiczny typ władzy był tak głęboko zakorzeniony w umyśle naszych przodków, że ich wyobraźnia wprost wymagała od bóstwa pewnego okrucieństwa i samowoli władczej. Okrucieństwo nazywali oni wymiarem sprawiedliwości i Bóg pozbawiony okrucieństwa na pewno raziłby ich jako nie dość panujący. Dzisiaj natomiast mamy odrazę do samej myśli zadawania wiecznych cierpień i samowolne rozporządzanie zbawieniem lub potępieniem jednostek wybranych, czyli to, co Jonatan Edwards wmówił w siebie, jako głębokie przekonanie, więcej — jako „rozkoszne przekonanie", co nazywał doktryną „wielce miłą, świetlaną i słodką" — wydaje nam się dzisiaj jeśli nie zupełnym błędem, to w każdym razie czymś bardzo niesłusznym i niskim. Nie tylko okrucieństwo dawnych bogów, lecz także ogólna niskość ich charakteru dziwi i razi ludzi czasów późniejszych. W żywotach świętych katolickich znajdujemy rzeczy, wobec których musimy przecierać nasze oczy protestanckie. W ogóle kult rytualny w oczach transcen-

dentalistów współczesnych lub umysłów ultrapurytańskich wydaje się czymś przeznaczonym dla bóstwa o usposobieniu głupio dziecinnym, lubującego się w świecach, świecidełkach, brząkadełkach, w szeptach i maskaradach; dla bóstwa, któremu wydaje się, że wszystko to podnosi jego chwałę. A znowu z drugiej strony — bezkształtna wolność panteizmu wydaje się czymś pustym dla usposobień rytualistycznych i wysuszony teizm sekt ewangelickich jest dla nich czymś nieznośnie gołym, bladym i zimnym. Emerson powiada, że Luter byłby raczej kazał sobie odciąć rękę przed przybiciem swych tez u wejścia do kościoła w Witembergu, gdyby był przypuszczał, że muszą one doprowadzić do bladych negacji bostońskiego unitarianizmu.

Tak więc pomimo wszystkich naszych pretensji do empiryzmu sądząc owoce religii cudzej zmuszeni jesteśmy stosować pewne własne miary teologiczne, jeno miary te zrodziły się z rzeczy unoszonych przez fale życia zwykłego. Wszyscy bogowie, zawadzający na drodze doświadczenia ludzkiego, sądzeni są i potępiani przez działający wewnątrz nas głos tegoż doświadczenia. Doświadczenie wzięte w znaczeniu najszerszym jest również źródłem mniemań błędnych, nie zgadzających się z metodą doświadczalną. Niezgodność jest najwidoczniej bez znaczenia, a zarzut, który mógłby być nam postawiony, może być całkiem pominięty.

Jeśli teraz od niewiary przejdziemy do wierzenia rzeczywistego, wydaje mi się, że metodzie naszej nawet błędu formalnego zarzucić nie można. Wyznajemy tych bogów, których możemy użyć, których nakazy są wzmocnieniem wymagań stawianych przez nas nam samym lub naszym bliźnim. Krótko mówiąc, zamiar mój polega na zbadaniu świątobliwości przy pomocy zwykłego zdrowego rozumu, na użyciu miar ludzkich dla zadecydowania, w jakim stopniu życie religijne samo się nam narzuca jako najwyższy rodzaj działalności ludzkiej w ogóle. Jeśli narzuca się ono samo, w takim razie przyjąć musimy te wierzenia teologiczne, które ku życiu temu nakłaniają; w przeciwnym zaś razie wierzenia muszą być odrzucone.

A wszystko opierając się jedynie na zwykłych działających w ludziach zasadach. Metoda ta jest więc tylko zastosowanym do wierzeń religijnych wybrakowywaniem wszystkiego niezdatnego z ludzkiego punktu widzenia i zatrzymywaniem przy życiu rzeczy dla ludzi najzdatniejszych. Jeśli spojrzymy na dzieje spojrzeniem czystym, bez jakichkolwiek uprzedzeń, musimy przyjąć, że w inny sposób żadna religia nigdy długo nie przetrwała, nie powstała ani nie uzasadniła się. Religie same uzasadniały się, a mianowicie służąc panującym w pewnym momencie zdrowym potrzebom życiowym. I upadały, gdy zaczynały zbyt silnie gwałcić inne potrzeby lub gdy jawiły się inne wierzenia, lepiej służące tym samym potrzebom.

Potrzeby były zawsze różnorakie, a dowody religijne nigdy nie były zbyt ostre; toteż zarzut niejasności, subiektywizmu i ogólnikowości, który słusznie uczynić można używanej przez nas metodzie empirycznej, koniec końców zwrócony być może przeciw wszystkim postawom ludzkim do tego przedmiotu. Dotychczas nie było jeszcze religii, która by zwyciężyła dzięki swej „pewności apodyktycznej". W wykładzie następnym postawię pytanie — czy rozumowanie teologiczne może nadać pewność obiektywną religii, która już zwycięża na drodze empirycznej.

Jeszcze słowo w odpowiedzi na zarzut, że trzymając się tak pojętej metody empirycznej oddajemy się sceptycyzmowi systematycznemu.

Skoro nie można zaprzeczyć temu, że zachodzą doczesne zmiany w naszych uczuciach i potrzebach, byłoby bezsensem twierdzenie, że wiek, w którym żyć nam wypadło, w niczym nie będzie poprawiony przez wiek następujący. Żadna więc grupa myślicieli nie może bezwzględnie odrzucić sceptycyzmu, jako pewnej możliwości, od której ich wnioski byłyby zupełnie zabezpieczone; i żaden empiryk nie może pretendować do wyłączenia go z tej zależności powszechnej. Pomimo to godzenie się na konieczność poprawek jest czymś innym niż puszczanie się na fale zupełnej bezkierunkowości. Nikt nie może nas

oskarżyć o zdawanie się na igraszkę sceptycyzmu. Kto uświadamia sobie niedoskonałość swych narzędzi i wspomina o niej przy rozważaniu własnych spostrzeżeń, znajduje się w pozycji dużo korzystniejszej dla osiągnięcia prawdy niż ten, który narzędzia swe uważa za nieomylne. Lub też może teologia dogmatyczna i scholastyczna właśnie dzięki temu budzi mniejsze wątpliwości, że sama wątpienia zupełnie nie uwzględnia? Bo i jakąż władzę nad prawdą miałaby teologia dynamiczna, dążąca jedynie do wniosków prawdopodobnych? Gdy jednak *my* domagamy się tylko rozumnego prawdopodobieństwa, jest to wszystko, czego ludzie miłujący prawdę żądać mogą. Więcej żądać moglibyśmy chyba tylko wówczas, gdybyśmy omylności własnej nie znali.

Pomimo to wszystko dogmatyzm potępi nas za te nasze wyznania. Niektóre umysły odczuwają tak konieczną potrzebę niezmiennej pewności zewnętrznej, że wyraźne wyrzeczenie się jej jest dla nich niepodobieństwem. Tacy ludzie domagają się tej pewności nawet wówczas, gdy fakty wykazują jej niemożliwość. Niewątpliwie najbezpieczniej jest uznać, że poglądy istot tak znikomych jak my muszą być tymczasowe. Najbystrzejszy z krytyków jest istotą zmienną, podlega poprawkom dnia jutrzejszego i ma słuszność tylko na dzisiaj i tylko ogólnikowo. Gdy otworzą się przed nami szersze dziedziny prawdy, niewątpliwie najlepiej jest rozewrzeć im drzwi nasze i zrzucić kajdany poprzednich pretensji. „Wiedz dobrze, że gdy półbogi znikają, znaczy to, że bogowie nadchodzą".

Różnorodność sposobów sądzenia zjawisk religijnych jest więc nieunikniona — bez względu na czyjeś gorące pragnienie osiągnięcia stałości zupełnej. Poza tym wszystkim jednak staje przed nami pytanie bardziej zasadnicze: a mianowicie — czy możemy się spodziewać, że ludzie dojdą do zupełnego ujednostajnienia swych poglądów w tej dziedzinie? Czy wszyscy ludzie mogą mieć tę samą religię? Czy wszyscy mogą pochwalać te same owoce i iść za tymi samymi przewodnikami? Czy w potrzebach swoich wewnętrznych są ludzie tak podobni

do siebie, że dokładnie te same bodźce religijne potrzebne są dla człowieka surowego i łagodnego, dla dumnego i pokornego, dla energicznego i powolnego, dla radosnego i rozpaczającego? Lub też może w organizmie ludzkości przeznaczono różne zadania różnym typom ludzkim — i gdy jedni będą rzeczywiście potrzebowali religii pocieszenia i wzmocnienia, innym lepiej odpowiadać będzie religia strachu i wyrzutów? Być może, że jest tak właśnie; sądzę, że posuwając się naprzód, utrwalimy się w tym mniemaniu. Jeśli zaś tak jest, jakże może jakiś sędzia lub krytyk uchronić się od stronniczości dla tej religii, która odpowiada najlepiej jego własnym potrzebom? Wprawdzie opowiada on się bezstronnym, lecz sam zbyt blisko jest bitwy, aby nie brać w niej udziału i może być pewnym, że najgoręcej w bliźnich swoich pochwali te owoce pobożności, które jemu samemu smakują najbardziej, które są najpożywniejsze *dla niego*. Dobrze zdaję sobie sprawę, jak bardzo anarchistycznie brzmieć muszą moje powiedzenia. Wyrażając się tak krótko i abstrakcyjnie, muszę się wydawać człowiekiem, który zwątpił o samym pojęciu prawdy. Proszę was jednak, wstrzymajcie wasz sąd o mnie aż do czasu, kiedy praktycznie zastosujemy moją metodę do przygotowanych szczegółów. Prawdziwie nie wierzę, abym ja lub jaki inny człowiek śmiertelny mógł kiedykolwiek zdobyć ostateczną i żadnych poprawek nie wymagającą prawdę o tych faktach rzeczywistych, którymi zajmują się religie. Nie z powodu upodobania w niestałości umysłowej odrzucam ten ideał dogmatyczny. Daleki jestem od lubowania się w samym bezładzie i zwątpieniu. Przeciwnie, raczej lękam się, że pretendując do posiadania już teraz całej prawdy, w ogóle prawdę utracę. Nie mniej od innych wierzę, że posuwając się stale w kierunku właściwym, możemy coraz więcej prawdy zdobywać, mam nadzieję, że będziecie tego samego mniemania, nim dojdziemy do końca tych wykładów. Tymczasem nie zamykajcie, proszę, ostatecznie swych umysłów przed wyznawanym przeze mnie empiryzmem.

Nie będę już tracił więcej słów na abstrakcyjne usprawiedliwienie swojej metody, lecz postaram się zastosować ją bezpośrednio do faktów.

Aby wydać sąd krytyczny o wartości zjawisk religijnych, należy koniecznie uczynić rozróżnienie pomiędzy religią jako sprawą osobistą, i religią jako wytworem pewnych instytucji, związków czy plemion. Jak przypominacie sobie, rozróżnienie to przeprowadzam w mym wykładzie drugim. Wyraz „religia" w użyciu zwykłym jest dwuznaczny. Badania historyczne wykazują, że geniusze religii zawsze i wszędzie przyciągają ku sobie uczniów i tworzą grupy zwolenników. Gdy grupy te dosięgną siły dostatecznej do „zorganizowania się", stają się instytucjami kościelnymi, posiadającymi swoje własne dążenia i cele. Rzecz początkowo niewinną może wówczas przeniknąć szkodliwy duch polityki i żądza władzy dogmatycznej. Z tego powodu, gdy słyszymy dzisiaj o „religii", nieuniknienie myślimy o takim lub innym „kościele"; a dla niektórych ludzi wyraz „kościół" łączy się z tak wielką ilością hipokryzji, tyraństwa, miernoty duchowej i uporu w przesądach, że od razu odrzucają oni wszelkie rozróżnienia i mówią — dość mamy religii w ogóle. Nawet my, członkowie pewnych kościołów, potępiamy wszystkie pozostałe, z wyjątkiem naszego własnego.

W naszych wykładach jednak instytucje religijne niemal wcale nas nie obchodzą. Badane przez nas doświadczenie religijne odbywa się całe wewnątrz osobnika. Takie bezpośrednie doświadczenie indywidualne zawsze wydawało się jakąś innowacją heretycką tym wszystkim, którzy asystowali przy jego narodzinach. Nagie przyszło ono na świat i samotne; i zawsze — przynajmniej na czas pewien — wyciągało na pustynię tego, kto go doznał. Niekiedy to wyjście na pustynię miało znaczenie dosłowne, jak np. u Buddy, Jezusa, Mahometa, św. Franciszka, Jerzego Foxa i wielu innych. Fox doskonale wyraża to osamotnienie, sądzę też, że dobrze zrobię, gdy przytoczę stronicę z jego dziennika, odnoszącą się do młodości, do czasów, kiedy poczęła się w nim fermentacja religijna.

„Pościłem bardzo wiele — mówi Fox — często po kilka dni z rzędu; chodziłem po pustych miejscowościach, nieraz z «Biblią» siadałem w pustych drzewach i w miejscach ustronnych i zostawałem tam aż do nocy; nieraz błądziłem po nocy ponuro rozmyślając o sobie samym; byłem bowiem człowiekiem samotnym wtedy, gdy Bóg po raz pierwszy począł działać we mnie.

Przez cały ten czas z nikim nie rozmawiałem o rzeczach religijnych, jeno samotnie oddawałem się Panu, unikając wszelkiego złego towarzystwa. Rozstałem się z rodzicami i przyjaciółmi i błądziłem po ziemi idąc za głosem bożym. Przyszedłszy do jakiego miasta, wynajmowałem sobie pokój i pozostawałem tam dłużej lub krócej, gdyż będąc młodym człowiekiem, bardzo delikatnym, bałem się zarówno zawodowych nauczycieli religii, jak profanów, których rozmowy raziły mnie. Trzymałem się więc na uboczu, jak człowiek obcy, poszukując mądrości niebiańskiej i zdobywając wiedzę od Boga; tak od rzeczy zewnętrznych doprowadzony zostałem do polegania na Bogu jedynie. Porzuciwszy kapłanów w ogóle, porzuciłem także oddzielnych kaznodziei; wraz z tymi, których uznawano za najbardziej doświadczonych, ponieważ widziałem, że nie ma między nimi nikogo, kto mógłby do mej duszy przemówić. Gdy tak straciłem wszelkie zaufanie do ludzi i przekonałem się, że nikt ani nic z zewnątrz pomóc mi nie może, ani wskazać, co mam robić, wówczas — o, wówczas dopiero — usłyszałem głos, który mówił: «Jeden jest tylko, kto do ciebie przemówić potrafi, a tym jest Jezus Chrystus». Gdym to usłyszał, serce moje podskoczyło z radości. Bóg bowiem pokazał mi, dlaczego nie ma na ziemi nikogo, kto mógłby przemówić do duszy mojej. Z nikim nie byłem w przyjaźni — ani z kapłanami, ani z profesorami, ani z żadnymi oddzielnymi ludźmi. Lękałem się rozmów cielesnych i cielesnego towarzystwa, nie mogłem bowiem widzieć w nich nic innego oprócz zepsucia. Kiedy byłem w głębi pod całym rumowiskiem, nie mogłem uwierzyć, że kiedyś wydobędę się; moje niepokoje, smutki i pokusy były tak wielkie, że często zdawało mi się, iż nie pozostaje mi nic, prócz rozpaczy. Oto jak byłem kuszony. Gdy jednak Chrystus wyjawił mi, jak sam był kuszony przez diabła, jak pokonał go i skruszył głowę jego; gdy wyjawił mi, że i ja wydobędę się przez niego, przez jego siłę i życie, łaskę i ducha — wówczas zaufałem mu. Gdybym był wtedy posiadł królewskie jadło, pałace i służbę, wszystko to byłoby dla mnie niczym; albowiem nic nie mogło mnie tak wesprzeć, jak potęga boża. Spotykałem profesorów, kapłanów i różnych ludzi, którzy doskonale się czuli w warunkach będących moim nieszczęściem, kochali oni to, od czego ja chciałbym oderwać się. Bóg jednak zwrócił moje pożądania tylko ku sobie i myśli moje tylko do niego zmierzały" *.

* *George Fox*, „Journal", Philadelphia 1800, p. 59—61 (skrócone).

Prawdziwe, bezpośrednie doświadczenie religijne tego rodzaju patrzącym na nie wydaje się tylko obłędem religijnym; a sam prorok jest w ich oczach po prostu obłąkanym, lubującym się w samotności. Jeśli jednak jego doktryna okaże się dosyć zaraźliwą, aby objąć i innych, staje się herezją, wyraźnie określoną i ostemplowaną. Jeśli zaś zaraźliwość jej jest tak wielka, że pokona prześladowania, herezja staje się prawowiernością, a gdy tylko jakaś religia stanie się prawowiernością, kończy się jej życie wewnętrzne: wiosna przemija i wierni żyją już tylko życiem religijnym z drugiej ręki, z kolei kamienując proroków. Nowy kościół — bez względu na całą dobroć ludzką, którą może w sobie żywić — bywa odtąd uważany za niezawodnego sojusznika we wszystkich usiłowaniach dążących do zdławienia samorzutnego ducha religijnego i do zatrzymania wszystkich dalszych wytrysków tego źródła, z którego w dniach młodości sam czerpał natchnienie. Jeśli oczywiście nie będzie tak przebiegły, że wchłonie w siebie nowe poruszenia duchowe i zużyje je dla swoich własnych celów organizacyjnych. Postępowanie klerykalizmu rzymskiego w stosunku do wielu świętych jednostek i proroków daje nam pouczające przykłady tego rodzaju polityki protekcyjnej — bez względu na to, czy kościół decydował się na nią od razu, czy dopiero później.

Jest rzeczą niewątpliwą, że ludzkie życie duchowe odbywa się jakby w szeregu przegródek, oddzielonych ścianami nieprzenikalnymi. Ludzie religijni w jakiś sposób obok religii mają w sobie jeszcze wiele innych rzeczy, a dzięki temu dochodzą do zgoła nieświątobliwych splątań i skojarzeń. Bardzo często na religię spada zarzut niskości, zwykle jednak czynić by go należało nie samej religii, lecz raczej jej przewrotnemu sąsiadowi w naszym życiu duchowym — żądzy władzy dla związku, do którego należymy. Podobnie za bigoterię winić należy nie religię, lecz jej intelektualnego sąsiada — żądzę władzy dogmatycznej, gwałtowną potrzebę wyrażenia prawa w formie zupełnie zamkniętego systemu teoretycznego. Klerykalizm obejmuje w sobie oba te rodzaje dążenia do władzy.

Proszę też was bardzo, abyście tych zjawisk, należących wyłącznie do psychologii plemiennej i korporacyjnej, nie mieszali z przejawami czystego życia duchowego, które są przedmiotem naszych badań. Bicie żydów, prześladowanie albigensów i waldensów, kamienowanie kwakrów, topienie metodystów, mordowanie mormonów i rzezie armeńczyków, wyrażają raczej wrodzoną ludzką niechęć do nowości, wojowniczość, której szczątki wszyscy w sobie posiadamy, nienawiść ku obcym — a za obcego uznajemy każdego różniącego się od nas człowieka — niż są wyrazem rzeczywistej pobożności tych ludzi, którzy czyny te spełniają. Pobożność jest tu tylko maską zewnętrzną, a działająca siła wewnętrzna — to instynkt plemienny. Pomimo chrześcijańskiego namaszczenia, z którym cesarz niemiecki przemawiał do swoich żołnierzy udających się do Chin, ani ja, ani wy nie wierzymy, że w zalecanym przezeń postępowaniu, w którym inne armie chrześcijańskie nie mogły dotrzymać kroku Niemcom, był wyraz religijnego wewnętrznego życia ludzi mających spełnić to wszystko.

A więc nie możemy zwalać na pobożność odpowiedzialności za okrucieństwa dawniejsze, podobnie jak nie odpowiada ona za dzisiejsze. Co najwyżej — możemy zarzucać jej, że nie umie dostatecznie opanować naszych wrodzonych namiętności, a niekiedy nawet dostarcza im pretekstów przewrotnych. Jednocześnie jednak ta przewrotność religijna narzuca pewne zobowiązania i dając pretekst zwykle łączy z nim jakieś ograniczenie: kiedy namiętność straci smak, pobożność może przynieść reakcję wyrzutów i żalu, której nie ujawniłby człowiek bezreligijny.

Niesłusznie zatem oskarżają religię o wiele zboczeń historycznych. Nie możemy jednak zupełnie usprawiedliwić jej z zarzutu nadmiernej gorliwości czy fanatyzmu; dlatego musimy tu zająć się nieco tym przedmiotem. Ale przedtem zrobimy jeszcze parę uwag wstępnych.

Nasz przegląd zjawisk świątobliwości niewątpliwie zrobił na was wrażenie szeregu rzeczy nienormalnych. Zapewne niejeden

z was wobec wielu naszych przykładów pytał: czyż konieczną jest rzeczą być aż w tym stopniu dobrym? Nie mamy powołania do żadnego z tych krańców świątobliwości i, jeśli pokora, ascetyzm i pobożność nie mogłyby być czymś mniej chorobliwym, musielibyśmy natychmiast porzucić je. Powiedzenie to praktycznie sprowadza się do tego, że nie wszystkie godne podziwu rzeczy religijne są jednocześnie godne naśladowania i że zjawiska religijne — na podobieństwo innych zjawisk ludzkich — podlegają prawu złotego środka. Reformatorzy polityczni spełniają swoje zadania historyczne w życiu narodów zamykając oczy na przyczyny uboczne. Wielkie szkoły artystyczne osiągają zmiany, dla których powstały, za cenę pewnej jednostronności, którą dopiero inne szkoły wyrównują. Johna Howarda, Mazziniego, Botticellego i Michała Anioła przyjmujemy dzisiaj z pewnym rodzajem pobłażania. Cieszymy się, że byli oni i wskazali nam swe drogi; ale jednocześnie niemniej cieszymy się, że były inne sposoby patrzenia i inne ujęcia życia. Tak samo odnosimy się do świętych, którym przyglądaliśmy się. Dumni jesteśmy, że natura ludzka dojść może do takich krańców uniesienia; cofamy się jednak przed podawaniem tego za przykład godny naśladowania. Droga, na którą zwrócić się byśmy pragnęli, położona jest bliżej środkowej linii ludzkiego wysiłku i mniej zależy od oddzielnych wierzeń i doktryn. Jest to droga, po której pójść by mogły różne wieki, którą można by polecać pod niebem różnej barwy i wobec różnych sędziów.

Innymi słowy — owoce religii, jak inne wytwory ludzkie, psują się przez krańcowość. Należy je mierzyć miarą zwykłego zdrowego rozumu. Nie znaczy to, abyśmy potępiali działaczy, możemy jednak chwalić ich tylko warunkowo, jako ludzi działających wiernie podług swego światła wewnętrznego. Bohaterski działacz wskazuje nam jedną drogę, atoli bezwzględnie dobrą drogą jest ta, dla której nie potrzebujemy zyskiwać żadnej pobłażliwości.

Dochodzimy więc do wniosku, że nie ma takiej cnoty świętej, która wolna by była od wpadania w krańcowość. Krańcowość w stosunkach ludzkich oznacza zwykle jednostronność lub brak równowagi; nie możemy bowiem wyobrazić sobie jednej jakiejś zdolności jako nadmiernie silnej, jeśli inne posiadałyby siłę dostateczną do spółdziałania z nią. Silne uczucia wymagają silnej woli; silne zdolności wykonawcze wymagają silnego intelektu; i silny intelekt wymaga silnych łączników uczuciowych z całą resztą życia, aby wszystko utrzymać w równowadze. Przy zachowaniu równowagi nie może być mowy o zbyt silnych uzdolnieniach w jakimś kierunku — tylko całość naszego charakteru zyskuje wówczas na sile. W żywotach świętych, używając tu terminu technicznego, znajdujemy silne uzdolnienia duchowe, a wrażenie nienaturalności pochodzi stąd, że żywoty te przy bliższym zbadaniu okazują względną niedostateczność intelektu. Podniety duchowe przybierają formę patologiczną wszędzie tam, gdzie brak jest innych zainteresowań i gdzie intelekt jest zbyt ciasny. Przykładów dostarczyć nam mogą wszystkie właściwości świętych: pobożność, czyli gorąca miłość ku Bogu, czystość, miłosierdzie, ascetyzm — wszystkie mogą prowadzić na bezdroża. Przejrzyjmy te cnoty po kolei.

Najpierw zajmiemy się pobożnością. Pobożność niezrównoważona doprowadza do wady zwanej fanatyzmem. Fanatyzm (jeśli nie jest jedynie wyrazem ambicji klerykalnej) jest tylko wiernością doprowadzoną do krańca chorobliwego. Skoro człowiek ciasny i nadzwyczaj wierny opanowany zostaje przez uczucie, że jakaś osoba nadludzka godna jest jego czci wyłącznej, zaczyna on od idealizowania samej tej czci. Za wielką zasługę czciciela poczytywane bywa jednoczesne z tym wyidealizowanie zasług swego bóstwa. Ofiary i służalczość, za których pomocą od czasów niepamiętnych członkowie plemion dzikich wyrażali swą wierność wobec naczelników, używane są teraz w stosunku do bóstwa. Wyczerpuje się całe słowniki i przekręca się języki, byleby tylko bóstwo wychwalić dostatecznie; na śmierć patrzy się jak na zysk, jeśli przez nią zdobyć można przychylność bóstwa; i postawa człowieka od-

danego bóstwu staje się czymś, co można uznać za pewien zawód wewnątrz plemienia *. Legendy, którymi otoczono żywoty świętych osobistości, są rezultatem chęci uczczenia i wychwalenia. Na temat Buddy, Mahometa, ich towarzyszy i wielu świętych chrześcijańskich powstało wiele anegdot, które mają ich uczcić, w rzeczywistości jednak są tylko czymś niesmacznym i głupim. Mogą one służyć za dobry wyraz niewłaściwie skierowanej skłonności ku chwalbie **.

Bezpośrednim następstwem takiego usposobienia ducha jest zazdrosna obrona czci bożej. Bo i jakżeż człowiek pobożny może lepiej okazać bóstwu swą wierność niż przez wielką wrażliwość wówczas, gdy chodzi o bóstwo. Silnie odczuwane tu jest najlżejsze uchybienie lub niedbalstwo i nieprzyjaciele bóstwa muszą być zawstydzeni. Tego rodzaju dążenie w umyśle ciasnym i przy woli czynnej może się stać troską górującą nad wszystkimi innymi; głoszono krucjaty i podniecano do rzezi jedynie w celu usunięcia z Boga skazy wyimaginowanej. Teologie, wyobrażające bogów jako dbałych o swoją chwałę, i kościoły, pełne dworskich ceremonii, współdziałały w rozdmu-

* Święci chrześcijańscy mieli swoje szczególne nabożeństwa — święty Franciszek do ran Chrystusowych, święty Antoni Padewski do Chrystusowego dzieciństwa, święty Bernard do Chrystusowego człowieczeństwa, święta Teresa do świętego Józefa itd. Mahometanie Szyici szczególnie czczą Alego, zięcia Proroka, zamiast Abu-Bekra, jego szwagra. Vambéry opisuje derwisza spotkanego w Persji, „który przed 30 laty ślubował solennie, że swego organu mowy użyje jedynie do nieustannego powtarzania ukochanego imienia Ali, Ali". W ten sposób chciał on pokazać światu, że był najbardziej oddanym stronnikiem tego Alego, który zmarł przed 1 000 lat. U siebie w domu, obcując z żoną, dziećmi i przyjaciółmi, nie wymawiał nigdy innego wyrazu, oprócz Ali. Jeśli chciał jeść, pić lub czegokolwiek bądź innego, potrzeby swe wyrażał zawsze powtarzając Ali. Żebrząc lub kupując na bazarze, zawsze mówił Ali. Czy był dobrze, czy źle traktowany, zawsze powracał do swego monotonnego Ali. Wreszcie jego gorliwość doszła do takich niezwykłych rozmiarów, że jak obłąkany biegał po ulicach miasta z kijem, podniesionym do góry, krzycząc z całej siły: Ali! Ali! Derwisza tego wszyscy czcili jak świętego i podejmowali w sposób szczególny".

(„Arminius Vambéry, his Life and Adventures, written bei Himself", London 1889, p. 69). W rocznicę śmierci Husseina, syna Alego, muzułmanie Szyici napełniają powietrze krzykami: Ali, Ali!

** Porównaj *H. C. Warren*, „Buddishm in Translation", Cambridge, U. S. 1898, passim.

Także: *J. L. Merrick*, „The Life and Religion of Mahommed, as contained in the Sheeth traditions of the Hyat-ul-Kuloob", Boston 1850.

chaniu tego usposobienia w wielki płomień, dzięki czemu nietolerancja i prześladowania stały się dla wielu z nas czymś nieodłącznym od świątobliwości. Rzeczywiście, są to jej stałe grzechy. Usposobienie świątobliwe — to usposobienie moralne, a usposobienie moralne często bywa okrutnym. To także usposobienie stronnicze, które również jest okrutne. Dawid nie widział różnicy pomiędzy nieprzyjaciółmi Pana i własnymi; Katarzyna Sieneńska usiłując zakończyć wojnę pomiędzy chrześcijanami, będącą wielkim zgorszeniem jej czasów, nie mogła wymyślić nic lepszego niż krucjatę na wyrżnięcie Turków. Luter nie znalazł ani jednego słowa protestu lub żalu z powodu okropnych męczarni, które zadawano skazanym na śmierć wodzom anabaptystów. Cromwell chwali Pana, który oddał mu w ręce nieprzyjaciół „dla ukarania ich śmiercią". We wszystkich tych przypadkach czynna jest polityka, pobożność jednak nie widzi nic nienaturalnego w tym sojuszu. Kiedy więc „wolnomyśliciele" mówią nam o bliźniaczym związku religii i fanatyzmu, nie możemy wprost odrzucić tego oskarżenia.

Z powodów powyższych, póki umysł ludzi religijnych będzie znajdował się na poziomie upodobania w Bogu despotycznym, będziemy musieli obciążać fanatyzmem rachunek religii. Fanatyzm jednak grozić przestaje z chwilą, gdy Bóg traci drażliwość na punkcie swej czci i chwały.

Fanatyzm tylko tam spotykamy, gdzie charakter ma skłonność do panowania i zaborczości. W charakterach łagodnych przy silnej pobożności i słabym intelekcie mamy imaginacyjne roztopienie się w miłości bożej — aż do wyłączenia wszystkich spraw ludzkich; jest to wprawdzie dość niewinne, lecz zbyt jednostronne, aby zasługiwało na uznanie. Umysłowość zbyt ciasna może pomieścić w sobie tylko jeden rodzaj uczucia. Gdy miłość boża opanuje taki umysł, wypędza ona wszystkie ludzkie umiłowania i ludzkie sprawy. W braku lepszego terminu dla określenia stanu, w którym panuje słodki nadmiar pobożności, nazwać go możemy *teopatycznym*.

Błogosławiona Małgorzata Maria Alacoque jest tu dobrym przykładem:

„Być miłowanym na ziemi — woła jej ostatni biograf ks. Bougaud — być miłowanym przez istotę dobrze urodzoną, dostojną, delikatną i wytworną, być miłowanym wiernie i z oddaniem się — jakaż to rozkosz nieporównana. Lecz być miłowanym przez Boga, i to miłowanym aż do szaleństwa! Małgorzata na samą myśl o tym rozpływała się w miłości. I mówiła do Boga, jak niegdyś św. Filip z Nerii, jak św. Franciszek Ksawery: «Powstrzymaj, o Boże, te potoki, które mnie przygniatają, albo tak wzmóż moje siły, żebym zdolna była znieść je»".

Do najwyraźniejszych dowodów miłości bożej, otrzymywanych przez Małgorzatę Marię, należą jej omamy wzrokowe, dotykowe i słuchowe, pomiędzy tymi zaś znaczenie przełomowe posiada objawienie świętego Serca Chrystusowego. „Serce Boże promieniowało na wszystkie strony, jaśniejąc bardziej niż słońce, a przejrzyste było, jak kryształ. Otaczała je korona cierniowa, a nad nim znajdował się krzyż". W tym samym czasie posłyszała głos Chrystusa, który oznajmił jej, że nie mogąc dłużej powstrzymać swej miłości płomiennej ku rodzajowi ludzkiemu wybrał ją, aby za pomocą cudu obdzielić ludzi miłosierdziem. Wówczas wziął jej serce śmiertelne, zbliżył do swego boskiego i płomiennego, potem zwrócił je na dawne miejsce i powiedział: „Dotychczas nazywałaś się tylko niewolnicą moją; odtąd nazywać się będziesz uczniem mego Serca świętego"...

„W widzeniu późniejszym Zbawiciel szczegółowo objawił jej swój «wielki zamiar», który chciał przez nią urzeczywistnić: «W tym celu żądam od ciebie, aby pierwszy piątek po oktawie Św. Sakramentu poświęcony był na szczególne uczczenie mego serca; dnia tego należy przystępować do komunii i czcią wyjątkową otaczać to serce, za wszystkie poniżenia, które wycierpiało...»" *

„Objawienie Serca Jezusowego — powiada ks. Bougaud — jest niewątpliwie najważniejszym objawieniem, jakie oświeciło Kościół po wcieleniu i po św. Eucharystii. Jest to najsilniejszy promień światła po Zesłaniu Ducha Świętego" **.

Zgódźmy się z tym i zapytajmy, jakie owoce dobroczynne przyniosło to dla życia samej Małgorzaty Marii? Cierpienia,

* Ustępy w cudzysłowie tłumaczono podług oryginału francuskiego, dlatego ostatnie zdanie wypadło nieco inaczej niż u Jamesa (*przyp. tłum.*).

** *Bougaud*, „Histoire de la bienheureuse Marguerite Marie", Paris 1894, p. 241—365.

modlitwy, utraty przytomności, omdlenia i ekstazy — oto wszystko lub prawie wszystko. W życiu klasztornym stała się ona niezdatna niemal do niczego.

„Jej szczególne oderwanie od świata rosło z dnia na dzień i czyniło ją niezdolną do jakiej bądź pracy. Próbowano użyć ją w szpitalu, ale bez powodzenia — i to pomimo tego, że była ona nadzwyczaj dobra, gorliwa i poświęcająca się, a miłosierdzie jej dochodziło do czynów takiego bohaterstwa, że czytelnicy nie znieśliby opowiadania o nich. Chciano dać jej zajęcie w kuchni, ale i tego trzeba było zaniechać: wszystko wypadało jej z rąk, a zachwycająca pokora, z którą chciała naprawiać skutki swej niezręczności, nie mogła usunąć szkód ani powstającego stąd, a niedopuszczalnego w zgromadzeniu świętym nieporządku. Umieszczono ją w szkole, gdzie była uwielbiana przez dziewczynki obcinające cząstki jej ubrania na relikwie, ale gdzie była zbyt oddana życiu wewnętrznemu, aby mogła dawać na wszystko konieczne baczenie. Biedna siostrzyczka! W roku 1675 była jeszcze bardziej oderwana od ziemi niż w roku 1672 *, i trzeba było pozostawić ją w jej niebie **".

Rzeczywiście — biedna siostrzyczka! Uprzejma i dobra, lecz tak słaba intelektualnie, że nie można wymagać od nas, protestantów o wykształceniu współczesnym, abyśmy czuli coś innego, oprócz politowania dla takiej świętości, jakiej jest ona wyrazem. Jako niższy przykład świątobliwości teopatycznej może nam służyć święta Gertruda, benedyktynka z XII wieku, której „Objawienia", będące dobrze znanym autorytetem mistycznym, polegają głównie na Chrystusowej szczególnej przychylności dla jej niegodnej osoby. Treść tego płaskiego opowiadania stanowią zapewnienia Chrystusa o miłości ku niej, czułości, pieszczoty i najbardziej dziecinne komplementy — wszystko zwrócone do Gertrudy wprost osobiście ***. Czytając

* To znaczy zarówno po wizjach, jak przed nimi (*przyp. tłum.*).

** Tamże, pp. 266—267.

*** Gdy pewnego dnia bolała ją głowa, usiłowała ulżyć sobie dla chwały bożej trzymając w ustach substancje pachnące; wówczas wydało jej się, że Pan z dobrocią schyla się nad nią i sam orzeźwia się tymi zapachami. Powąchawszy delikatnie podniósł się i rzekł do świętych z takim wyrazem twarzy, jakby chwalił się tym postępkiem. „Oto nowy dar, który otrzymałem od mej narzeczonej".

„Raz, kiedy miała przystąpić do sakramentu życia... posłyszała trzykrotnie wymówione: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*... Za drugim *Sanctus* Syn Boży nachylił

takie opowiadanie jasno widzimy cały przedział pomiędzy XIII i XX stuleciem i czujemy, że świątobliwość może wydawać owoce zgoła bezwartościowe, jeśli skojarzona jest z tak niskimi intelektualnie upodobaniami. Nauka, idealizm i demokratyzm podniosły nas do wymagania od Boga zupełnie innego usposobienia, niż miała ta istota, tak zadowalająca naszych przodków, zajęta wyłącznie obdzielaniem ludzi swymi łaskami osobistymi. Jesteśmy tak przepojeni wizją sprawiedliwości społecznej, że Bóg nieczuły na nic oprócz hymnów chwalebnych i pełen stronniczości dla swych ulubieńców zasadniczo pozbawiony jest pierwiastka szerokości w poglądach; i nawet najlepsze z zawodowego punktu widzenia życie święte wieków dawniejszych, ujęte w sposób powyższy, wydaje nam się czymś dziwnie pustym i zgoła nie budującym.

Weźmy np. świętą Teresę, pod wielu względami jedną z najzdolniejszych kobiet, o których życiu pozostało wspomnienie. Posiadała ona silny zmysł praktyczny. Napisała wspaniałą psychologię opisową, miała wolę, mogącą podołać wszystkim przeszkodom, talent polityczny i organizacyjny, usposobienie gorące i pierwszorzędny styl literacki. W dążeniach była uporczywie wytrwała i całe życie poświęciła swym ideałom religijnym. A jednak ideały te zmierzone miarą współczesną są czymś tak mizernym, że czytając ją (choć inni inaczej to odczuwają) żałuję tylko takiego marnotrawstwa niepospolitych sił duchowych.

Pomimo przeżywanych cierpień dziwnie razi ona swą po-

się ku niej, niby kochanek miłujący, i całując ją najsłodziej, powiedział: «Podczas tego Sanctus, które przeznaczone jest dla mnie, przyjmij w tym pocałunku całą świętość mej boskości i moje człowieczeństwo — i niech ci to będzie przygotowaniem do komunii».

W najbliższą niedzielę, gdy dziękowała Bogu za tę łaskę, oto Syn Boży, piękniejszy niż tysiące aniołów, chwycił ją w ramiona i przedstawił Bogu Ojcu w tej świętości, którą ją obdarzył, i było tak, jakby szczycił się nią. A Ojciec tak podobał sobie w tej duszy, przez Syna Jedynego przedstawionej, że — nie mogąc powstrzymać się — obdarzył ją, wraz z Duchem Świętym, tą świętością, którą przyznaje Sanctus". („Révélations de Sainte Gertrude", Paris 1898, I, p. 44, 186).

wierzchownością. Antropolog birminghamski, doktor Jordan, rozdzielił rodzaj ludzki na dwa typy *„jędze"* i *„nie-jędze"* *.

Typ „jędz" (shrews) określony jest jako typ o „usposobieniu czynnym i beznamiętnym". Innymi słowy, jędze są raczej „silnikami" niż „istotami wrażliwymi"; wydaje się, jakby przejawy ich działalności zawierały zwykle więcej siły niż te uczucia, które pozornie wywołały je. Święta Teresa, pomimo paradoksalnego brzmienia tego sądu, była typową jędzą w przyjętym tu znaczeniu. Dowodzi tego zarówno żywość jej stylu, jak samo życie. Nie tylko umiała ona otrzymać od swego Zbawiciela niesłychane dary osobiste i łaski duchowe, lecz musiała natychmiast pisać o nich, *wykorzystać* je zawodowo i użyć swego doświadczenia w celu dawania porad innym, mniej uprzywilejowanym. Jej olbrzymi egotyzm, jej poczucie nie zła zasadniczego, które przeżywają ludzie złamani rzeczywiście, lecz tylko swych „błędów" i „niedoskonałości" (w liczbie mnogiej), jej pokora stereotypowa i powtarzanie o swym „zmieszaniu" wobec każdego przejawu stronniczości bożej ku osobie tak „niegodnej" — wszystko to są typowe znamiona jędzy. Natura rzeczywiście głęboko czująca rozpłynęłaby się w milczącej i rzeczowej wdzięczności. Wprawdzie nie pozbawiona ona była pewnych instynktów społecznych: nienawidziła luteranów i pragnęła triumfu Kościoła nad nimi. Główną jednak treścią jej idei religijnej zdaje się być delikatne i nigdy nie kończące się obcowanie miłosne pomiędzy bóstwem i oddaną mu osobą — jeśli bez uchybienia można tak powiedzieć. I skoro pominiemy pomaganie młodym zakonnicom do pójścia za jej przykładem i podług jej wskazówek, nie znajdziemy w niej żadnego zainteresowania się ludźmi, żadnego znaku współczucia do spraw ludzkich. A przecież duch jej czasu nie tylko nie potępiał jej, lecz przeciwnie, wyniósł ją do wyżyn nadludzkich.

W podobny sposób należałoby przejść krytycznie całe po-

* *Furneaux Jordan*, „Character in Birth and Parentage", I ed. W wydaniach następnych terminologia jest zmieniona.

jęcie świętości opartej na zasługach. Bóg, który z jednej strony może tak pedantycznie prowadzić rachunki ludzkich przestępstw, a z drugiej strony być tak stronniczym i obdarzać stworzenia oddzielne tak niskimi oznakami swej łaski, jest Bogiem zbyt ciasnym duchowo, abyśmy wierzyć weń mogli. Kiedy Luter swym męskim i szerokim rozmachem odrzucił samo pojęcie Wszechmocnego, prowadzącego podwójną buchalterię każdej jednostki, rozwinął przez to wyobraźnię duszy i wyratował teologię od zdziecinnienia.

Tyle o pobożności oddzielonej od pojęć zdolnych doprowadzić ją do wydawania użytecznych owoców ludzkich.

Następną cnotą świątobliwą, z której nadmiarem spotykamy się, jest czystość. Charaktery teopatyczne, podobne do tych, jakie zbadaliśmy, nie mogą znieść pomieszania miłości bożej z jaką bądź inną. Rodzice, rodzeństwo i przyjaciele odczuwani są jako czynnik powodujący rozproszenie, ponieważ czułość i ciasnota umysłowa, gdy zejdą się razem — co zdarza się często — wymagają dla siebie przede wszystkim świata uproszczonego. Różnorakie pomieszanie — to zbyt wiele dla ich zdolności należytego przyswajania. Jeno gdy pobożni typu zaborczego osiągają zjednoczenie obiektywne przez gwałtowne wyrzucanie bezładu i rozbieżności, pobożni typu pustelniczego osiągają je subiektywnie przez pozostawianie bezładu światowego na zewnątrz — tworzą oni sobie swój światek maleńki, w którym żyją i z którego wyłączyli wszelki bezład. I tak obok kościoła walczącego za pomocą więzień, prześladowań i metod inkwizycyjnych mamy kościół zbiegów, jak można by go nazwać, z jego pustelnikami, klasztorami i organizacjami sekciarzy; obydwa te kościoły mają to same zadanie — zjednoczyć życie * i uprosić widok, który dusza ma przed sobą. Umysłowość szczególnie wrażliwa na rozdźwięki wewnętrzne wyzbywać się będzie związków zewnętrznych jednego po drugim, jako przeszkadzających roztopieniu się świadomości w rzeczach duchowych. Najpierw odrzuca się rozrywki, potem konwencjonalne „towarzystwo", dalej interesy pieniężne i obowiązki rodzinne, aż jako jedyny sposób życia pozostanie samotność klasztorna, z jej podziałem dnia na godziny dla wypełniania stałych aktów religijnych. Żywoty świętych — to dzieje kolejnego wyrzekania się złożoności życia; dla zachowania w czystości tonacji wewnętrznej odrzuca się jedną po drugiej formy stykania się z życiem otaczającym *.

„Czy nie lepiej byłoby — pytała pewna młoda siostra swojej przełożonej — gdybym nie rozmawiała wcale podczas godzin rekreacji, a to w celu nienarażania się na popełnienie nieświadome jakiegoś grzechu podczas rozmowy" **.

Jeśli przy tym wszystkim życie zachowuje znamiona życia społecznego, ludzie muszą poddać się zupełnie jednakiej dla wszystkich regule. Zawinięty w taką jednostajność czuje gorliwiec religijny, że jego czystość staje się jeszcze jaśniejsza i jeszcze wolniejsza. W niektórych gminach sekciarskich, klasztornych lub nie, jednostajność porządku dnia przestrzegana jest tak drobiazgowo, że wszystko to staje się czymś niepojętym dla człowieka świeckiego. Odzienie, zwroty mowy, godziny i obyczaje ustalone są raz na zawsze i bez wątpienia

* W sprawie tej patrz *M. Murisier*, „Les Maladies du Sentiment Religieux", Paris 1901. — Autor czyni ze zjednoczenia wewnętrznego główną sprężynę całego życia religijnego. A przecie wszystkie silne interesy idealne, religijne lub bezreligijne jednoczą umysłowość ludzką i dążą do podporządkowania sobie wszystkiego. Z pracy M. Murisiera można by wnosić, że takie cechy są czymś szczególnie religijnym i że studiując religię wolno byłoby niemal nie zwracać uwagi na zawartą w niej treść. Spodziewam się, że dzieło niniejsze przekona czytelnika, iż religia posiada obfitość znamiennej treści, o znaczeniu dużo większym niż jaka bądź postać ogólna psychologiczna. Pomimo tego zastrzeżenia krytycznego uważam książkę M. Murisiera za bardzo pouczającą.

* Przykład: „Kiedy sługa (Suso) rozpoczynał swe życie wewnętrzne, po należytym oczyszczeniu duszy w spowiedzi, zakreślił myślą obok siebie trzy kręgi, w środku których stanął sam, jakby za duchowymi wałami ukryty. Pierwszy krąg obejmował jego celę, kaplicę i chór kościelny. Gdy znajdował się wewnątrz tego kręgu, czuł się zupełnie bezpieczny. Drugi krąg obejmował cały klasztor, aż do bramy zewnętrznej. Trzeci krąg, to była sama brama, której bacznie strzec należało. Jeśli wyszedł poza te kręgi, czuł się niby zwierz, który opuścił jamę, a myśliwi i psy prześladują go; dlatego też należało tam być bardzo przebiegłym i uważnym, aby uniknąć szkody („Susos Leben", Kap. 37).

** „Vie des premières Religieuses Dominicaines de la Congrégation de St. Dominique à Nancy", Nancy 1896, p. 129.

istnieją ludzie o takiej organizacji, że w tej stałości znajdują nieporównany odpoczynek umysłowy.

Nie mając czasu do podawania licznych przykładów, przytoczę tylko przypadek świętego Ludwika Gonzagi, jako typowy dla krańcowości w oczyszczaniu się. Zgodzicie się, jak mniemam, że ten młody człowiek posunął odgraniczanie się od zewnętrzności i rozdźwięków tak daleko, iż nie możemy podziwiać go bez zastrzeżeń. Jego biograf pisze, że w 11 roku życia

„przyszło nań natchnienie poświęcenia Matce Bożej swego dziewictwa; to był dar na pewno najmilszy dla niej. Nie zwlócząc dłużej, z całym właściwym sobie zapałem i mając serce radosne i pałające miłością, uczynił ślub czystości wiekuistej. Maria przyjęła ofiarę jego serca niewinnego i w zamian uzyskała dlań od Boga łaskę nadzwyczajną, mocą której nigdy w życiu nie miał doznać najmniejszej pokusy cielesnej... Jest to łaska zupełnie wyjątkowa, której tylko rzadko udzielano samym świętym; łaska ta jest tym cudowniejsza, że Ludwik przebywał zawsze na dworach i między możnymi, gdzie tak łatwo o niebezpieczeństwo i okazję. Prawda, że Ludwik od najwcześniejszego dzieciństwa miał wstręt wrodzony do wszystkiego niezupełnie czystego i niedziewiczego; unikał nawet wszelkiej styczności z osobami płci odmiennej. To jednak winno nas skłonić do tym większego podziwiania tej staranności, z którą od czasu swego ślubu nie zaniedbał niczego, co mogłoby ochronić jego święte dziewictwo choćby od cienia niebezpieczeństwa. Można by mniemać, że jeśli komu, to chyba jemu winny wystarczyć zwykłe ostrożności, przepisane dla wszystkich chrześcijan. Ale nie; w zastosowaniu środków zapobiegawczych i obronnych, w unikaniu najmniejszych sposobności, w unikaniu nawet możliwości, zarówno jak w umartwianiu ciała, idzie on dalej niż większość świętych. On, który dzięki opiece szczególnej łaski bożej nigdy nie był kuszony, ważył wszystkie swe kroki, jak gdyby groziły mu szczególne niebezpieczeństwa. Odtąd też na ulicy czy w towarzystwie nigdy nie podnosił oczu. Nie tylko jeszcze staranniej niż przedtem unikał wszelkich stosunków z kobietami, lecz wyrzekał się wszelkich rozmów i gier, jakkolwiek ojciec zachęcał go do tego, i nadzwyczaj wcześnie jął poddawać swe ciało niewinne najrozmaitszym umartwieniom" *.

* *R. P. Meschler S. J.*, „La vie de Saint Louis de Gonzague" (podług przekł. fran. ks. Lebréquier), Paris 1891, p. 40 i 71.

Mając lat 17, pomimo gwałtownych przeszkód ze strony ojca, ponieważ był on dziedzicem książęcego rodu, Ludwik wstąpił do zakonu jezuitów *. I kiedy w rok później umarł ojciec, Ludwik uznał tę stratę za dowód „szczególnych względów bożych" dla siebie i pisał do matki listy, jakby będąc jej przełożonym duchownym, pełne dobrych rad w stylu napuszonym. Wkrótce został tak dobrym mnichem, że gdy go kto zapytał, ile miał sióstr i braci, to musiał najpierw pomyśleć i przeliczyć ich po kolei, zanim odpowiedział. Jeden z ojców zapytał go kiedyś, czy nigdy nie troszczył się o swoją rodzinę. „Nigdy nie myślę o nich — odpowiedział święty — z wyjątkiem tych chwil, kiedy się za nich modlę". Nigdy nie widziano go, aby trzymał w ręku kwiatek lub cośkolwiek pachnącego, w czym mógłby znajdować przyjemność. Przeciwnie, w szpitalu szukał rzeczy najobrzydliwszych i pośpiesznie chwytał bandaże rakowatych i tym podobne rzeczy z rąk swoich towarzyszy. Unikał rozmów świeckich i albo natychmiast starał się skierować rozmowę na przedmioty pobożne, albo pozostawał w milczeniu. Stale i rozmyślnie nie zwracał uwagi na otaczających go. Pewnego dnia kazano mu przynieść książkę leżącą przy krześle rektora w refektarzu; musiał jednak zapytać się, gdzie jest miejsce rektora, ponieważ w ciągu trzech miesięcy jadania w refektarzu tak starannie spuszczał oczy, że nie zauważył, gdzie rektor siaduje. Innego dnia podczas załatwiania potrzeby naturalnej spojrzał przypadkowo na jednego ze swych towarzyszy i wyrzucał sobie ten ciężki grzech przeciw skromności. Uprawiał milczenie jako zabezpieczające od grzechów języka; a największym dlań umartwieniem były ograniczenia stawiane przez przełożonych jego cielesnym umartwieniom. Umyślnie wyszukiwał fałszywych oskarżeń i niezasłużonych napomnień jako okazji do pokory, a posłuszeństwo jego było takie, że kiedy współtowarzysz pokoju poprosił go o kawałek papieru, uważał, że nie może mu

* W swym chłopięcym notatniku wychwala życie klasztorne za jego wolność od grzechu i za to, że pozwala gromadzić niezniszczalne skarby „zasługi wobec Boga, co czyni Go naszym dłużnikiem na całą wieczność". (Tamże, str. 62).

go dać bez pozwolenia przełożonego, który był zastępcą Boga i wyrazicielem rozkazów bożych.

W żywocie Ludwika nie znalazłem innych owoców oprócz opisanych. Zmarł on w roku 1591, a w 29 swojego życia, i znany jest w Kościele jako patron młodzieży. W dzień jego święta ołtarz jemu poświęcony w jednym z kościołów rzymskich „uwieńczony jest kwiatami ułożonymi ze smakiem wytwornym; u stopni ołtarza leży stos listów pisanych przez młodzież obojga płci do świętego i zaadresowanych do «Paradiso». Listy te podobno palone są przed przeczytaniem, czyli że czyta je tylko święty Ludwik, który zapewne znajduje różne dziwne prośby na tych małych kartkach związanych bądź zieloną wstążeczką, znakiem nadziei, bądź czerwoną, znakiem miłości" *.

Sąd ostateczny o życiu takim, jak powyższe, w znacznym

* Mademoiselle Mori, opowiadanie przytoczone w Harego „Walks in Rome", 1900, I, 55.

Nie mogę oprzeć się pokusie przytoczenia z książki Starbucka (str. 388) innego przypadku oczyszczenia przez wyłączenie.

„Oznaki nienormalności u osób świątobliwych są bardzo częste. Ludzie ci nie mogą zgodzić się z innymi; często nie chcą mieć nic do czynienia z kościołami, które uważają za instytucje światowe, wobec bliźnich usposobieni są nadmiernie krytycznie, zupełnie nie dbają o swe obowiązki społeczne, polityczne lub pieniężne. Jako przykład tego typu wymienić możemy 68-letnią kobietę, którą piszący badał starannie. Była ona członkiem jednego z najczynniejszych i najbardziej postępowych kościołów w ruchliwej dzielnicy wielkiego miasta. Jej pastor mówił o niej, że stała się bardzo kłótliwa. Stosunki jej z kościołem stawały się coraz gorsze; wreszcie związek jej z nim polegał jedynie na przychodzeniu na zgromadzenia, gdzie zabierała głos wyłącznie po to, aby wyrzucać innym i potępiać ich, że prowadzą życie niskie. Wreszcie usunęła się od udziału w jakim bądź kościele. Autor znalazł ją mieszkającą samotnie na najwyższym piętrze taniego domu, niemal zupełnie bez zetknięcia z ludźmi, lecz pozornie szczęśliwą w zażywaniu swych własnych błogosławieństw duchowych. Czas wypełniało jej pisanie książeczek o uświątobliwieniu, będących pewnym rodzajem opowieści marzycielskiej. Należała ona do tych nielicznych, którzy twierdzą, że całkowite zbawienie zawiera trzy stopnie zamiast dwóch. W zbawieniu tak pojętym musi być nie tylko nawrócenie i uświęcenie, lecz jeszcze trzeci stopień — zwany przez nich «ukrzyżowaniem» lub «odkupieniem doskonałym»; stopień ten zdaje się być w tym samym stosunku do uświęcenia, jak do nawrócenia. Opowiadała ona, jak duch rzekł do niej: «Przestań chodzić do kościoła. Przestań chodzić na zebrania niedzielne. Idź do swego pokoju, a ja cię nauczę». Głosiła ona zupełne nieliczenie się z kolegiami, kaznodziejami i kościołami i słuchała jedynie tego, co Bóg do niej mówił. Jej opisy doświadczeń powiązane były wewnętrznie. Jest ona szczęśliwa i zadowolona i zupełnie rada sama z siebie. Słuchając jej dziejów miało się ochotę zapomnieć, że było to życie kogoś, kto nie mógłby wytrzymać z bliźnimi".

stopniu zależeć będzie od naszego pojęcia Boga i od tego sposobu postępowania, który w stworzeniach swoich najbardziej on pochwala. Katolicyzm wieku XVI mało dbał o sprawiedliwość społeczną, i porzucenie świata na pastwę diabłu przy jednoczesnej dbałości o zbawienie własnej duszy nie było niczym nagannym. Dzisiaj, słusznie lub niesłusznie, na skutek owych przesunięć się w poczuciu moralnym, o których mówiliśmy, branie udziału w ogólnych sprawach ludzkich uważane jest za zasadniczy pierwiastek wartości charakteru; a przynoszenie jakiejś publicznej lub prywatnej korzyści uznawane za pewien rodzaj służby bożej. Podobnie dawniejsi jezuici, a szczególnie misjonarze, jak np. Xavier, Brébeuf, Jogue, posiadali obiektywny stosunek do życia i na swój sposób walczyli o pomyślność świata; toteż ich żywoty i dzisiaj mogą dawać nam natchnienie. Gdy jednak, jak np. u świętego Ludwika, intelekt jest nie większy niż łepek szpilki i żywi w sobie stosownie drobne pojęcie Boga, rezultatem tego, pomimo całego włożonego w to bohaterstwa, może być jedynie coś całkiem odrażającego. Na tym przykładzie rzeczowym widzimy, że czystość *nie jest* jedyną rzeczą niezbędną i że lepiej jest zmazać życie niejedną plamą, niż w dążeniu do niepokalania wyzbyć się wszelkiej użyteczności.

Badając dalej ekscesy religijne dochodzimy do nadmiernej miłości i miłosierdzia. Tutaj świątobliwość spotyka się z zarzutem ochraniania istot niezdatnych do niczego, z zarzutem rozmnażania pasożytów i żebraków. „Nie sprzeciwiaj się złu", „kochaj swych nieprzyjaciół" — oto święte zasady, niecierpliwiące ludzi tego świata. Kto ma tu słuszność — ludzie świeccy czy też święci? Kto posiada głębszy rodzaj prawdy?

Na pytanie to nie można dać odpowiedzi prostej. Jeśli gdzie — to tutaj odczuwa się całą złożoność życia moralnego i całą tajemniczość splątania dróg faktycznych i idealnych. Doskonałość jakiegoś postępowania uwarunkowana jest stosunkiem pomiędzy trzema czynnikami: działaczem, przedmiotami, za pomocą których działa, i tym, na co działa. Aby więc

jakieś postępowanie było doskonałe samo w sobie, muszą być przystosowane do siebie nawzajem trzy czynniki — zamiar, wykonanie i charakter przedmiotu, na który się działa. Najlepsze zamiary zawiodą, jeśli użyjemy fałszywych środków albo jeśli przedsięweźmiemy pracę na niewłaściwym gruncie. Wynika z tego, że żaden krytyk ani oceniacz wartości postępowania nie może ograniczać się wyłącznie do duszy działacza pomijając inne pierwiastki działania skutecznego. Tak np. nie ma gorszego kłamstwa niż źle zrozumiana prawda i argumenty rozumne, wezwania do wielkoduszności lub do współczucia czy sprawiedliwości są czymś zgoła niemądrym, kiedy zwrócone są do ludzkich krokodyli i węży dusicieli. Człowiek święty przez swą bezgraniczną ufność może po prostu oddać świat w ręce wroga: przez brak oporu może on zabić swego własnego następcę.

Herbert Spencer powiada, że postępowanie człowieka doskonałego tylko wtedy jest doskonałe, gdy otoczenie jest doskonałe — i nie da się ono przystosować do żadnego otoczenia niższego. Innymi słowy — możemy powiedzieć, że postępowanie święte byłoby najdoskonalszym sposobem postępowania w środowisku ludzi świętych, musimy jednak uznać je za niewłaściwe w środowisku, gdzie święci są nieliczni, a większość jest prostym ich przeciwieństwem. Stosując teraz nasz sprawdzian zwykłego empirycznego zdrowego rozumu i przesądów praktycznych musimy wyznać, że w świecie takim, jak dzisiejszy, nieraz nadmiernie ujawniano cnoty współczucia, miłosierdzia i nieopierania się złu. Moce ciemności zawsze osiągały górę. Cała współczesna naukowa organizacja miłosierdzia jest rezultatem bankructwa prostego dawania jałmużny. Całe dzieje rządów konstytucyjnych — to komentarz wykazujący, jak słuszną rzeczą jest walka ze złem i że gdy kogoś uderzą w policzek, to należy oddać, a nie nadstawiać drugi. Pomimo ewangelii, pomimo kwakrów i Tołstoja, ogólnikowo zgodzicie się ze mną i zwalczać będziecie ogień ogniem: będziecie strzelać do uzurpatorów, chwytać złodziei i tępić włóczęgów i łajdaków. A jednak jesteście pewni, jak ja pewny jestem, że

gdyby kierownictwo świata powierzyć wyłącznie ludziom o twardych głowach, twardych sercach i twardych mięśniach — nie byłoby nikogo, kto chciałby pierwszy przyjść bliźniemu z pomocą i dopiero po udzieleniu tej pomocy zapytywać, czy tamten był jej wart; nie byłoby nikogo, kto chciałby zapomnieć o uczynionej mu krzywdzie przez litość dla krzywdziciela; nie byłoby nikogo, kto wolałby być oszukanym wiele razy, niż żyć ciągle podejrzliwością; nie byłoby nikogo, kto wolałby traktować bliźnich z odruchową przyjaźnią, niż podług ogólnych prawideł rozsądku — a świat byłby wówczas miejscem dużo gorszym, niż jest dzisiaj. Serdeczna uprzejmość, nie z czasów umarłych, lecz ta, która dopiero ma się narodzić, ta, która pod działaniem złotych prawideł wyrasta naturalnie, byłaby zupełnie usunięta z wyobrażalnej perspektywy przyszłości.

Święci rozpatrywani z tego stanowiska wraz ze swymi wybrykami miłości bliźniego mogą być uznani za proroków. Niezliczoną ilość razy dowiedli oni, że są prorokami: uważając każdego spotkanego za człowieka dużej wartości moralnej — pomimo jego przeszłości i pomimo wszystkich pozorów podnieśli go do poziomu naprawdę człowieka wartościowego przez swój promienny przykład i przez nakaz płynący z tego, czego się po nim spodziewali, cudownie go przetworzyli.

Z tego punktu widzenia spotykane u wszystkich świętych miłosierdzie — i jego nadmiar u niektórych — możemy uważać za prawdziwie twórczą siłę społeczną, zmierzającą do urzeczywistnienia tego stopnia cnoty, który dzisiaj jedynie dla świętych jest dostępny. Święci są twórcami i pomnożycielami dobroci. Człowiek zawiera w sobie niepojęte możliwości rozwoju. Wielu, którzy zdawali się mieć serce nieodwołalnie zatwardziałe, w rzeczywistości zmiękli, nawrócili się, odrodzili; i to w sposób, który zadziwił bodaj więcej samego nawróconego niż widzów. Nigdy więc z góry nie możemy być pewni, czy jeś zbawienie jest zupełną niemożliwością. Nie mamy prawa mówić o ludzkich krokodylach i wężach dusicielach jako o istotach zupełnie nieuleczalnych. Nie znamy przecie wszystkich splotów osobowości, nie znamy działania roztapia-

jącego ogni wzruszeniowych, nie znamy innych płaszczyzn wielościanu charakteru ludzkiego ani zasobów dziedzin podświadomych. Od dawna już św. Paweł oswoił naszych przodków z myślą, że każda dusza jest święta potencjalnie. Skoro Chrystus umarł za nas wszystkich bez wyjątku — mówił święty Paweł — nad nikim nie powinniśmy rozpaczać. Ta wiara w zasadniczą świętość każdego wyraża się dzisiaj w najrozmaitszych rodzajach zwyczajów humanitarnych i instytucji reformatorskich, a także we wzrastającej odrazie do kary śmierci i do brutalności w systemie karnym. Święci ze swoim nadmiarem miłości ludzkiej są ludźmi niosącymi wielkie pochodnie wiary w człowieka, są samym światłem tych pochodni, są tymi, co rozjaśniają ciemności. Stanowią oni straż przednią, podobnie jak oderwane od fali i naprzód wybiegające krople, co błyszczą w słońcu, jakby drogę fali wskazując. Świat nie jest dzisiaj z nimi; toteż w zamęcie spraw świeckich wydają się oni czymś przedwczesnym. Są oni tymi, co zapładniają świat jutrzejszy, ożywiają i uduchawiają tę dobroć potencjalną, która bez nich pozostałaby śpiącą wiekuiście. Gdy przeszli przed nami, niepodobieństwem jest być tak przeciętnymi, jak zwykle jesteśmy. Jeden płomień rozpala drugi: bez tej nadmiernej ujawnianej przez nich ufności w naturę ludzką my wszyscy trwalibyśmy zawsze w zastoju duchowym.

Tak więc święci na pierwszy rzut oka jakby rozpraszają swoją miłość, wydają się łatwowiernymi ofiarami swej gorączki miłosiernej; z obszerniejszego jednak punktu widzenia ich miłosierdzie okazuje się czymś żywotnym i bardzo ważnym w rozwoju społecznym. Jeśli świat ma kiedykolwiek pójść naprzód, ktoś musi być przygotowany do zrobienia kroku pierwszego, do zaryzykowania go. Kto nigdy nie próbował miłosierdzia, kto nigdy nie stosował powszechnej u świętych metody niesprzeciwiania się złu, nie może nic powiedzieć o jej skuteczności lub nieskuteczności. A w razach kiedy metoda ta przynosi wynik dobry, jest on bez miary lepszy niż wszystko, co dać może mądrość światowa. Siła niszczy nieprzyjaciół, a rozsądek w najlepszym razie utrzymuje w bezpieczeństwie

to, co już mamy. Niesprzeciwianie się złu natomiast, jeśli się powiedzie, zamienia wrogów w przyjaciół; a miłosierdzie odradza tego, ku komu jest zwrócone. Jak powiedziałem, te święte metody — to siły twórcze; i genialni święci z własnego, z wiary płynącego podniecenia wzniosłego czerpią autorytet. Podniecenie własne jest dla nich źródłem tak silnego wpływu na ludzi, że stają się niepokonani nawet w takich wypadkach, z których jednostki płytsze wybrnąć mogą jedynie przy zastosowaniu całej mądrości światowej. Oto dowód praktyczny, że mądrość światowa może być prześcignięta przez te dary magiczne, którymi święci obdarzają ludzkość *. Ich wizje lep-

* Najlepszym misjonarzem jest ten, który łączy niesprzeciwianie się złu z autorytetem osobistym, np. John G. Paton za pomocą tej metody prowadzi piękne działanie pomiędzy bestialskimi melanezyjskimi ludożercami na Nowych Hebrydach. W chwilach krytycznych nikt nie ośmiela się uderzyć go. Nawróceni i przez niego natchnieni tubylcy posiadają te same zdolności. Jeden z naszych naczelników, pełen Chrystusowej potrzeby szukania i zbawiania, posłał posła do naczelnika wewnątrz wyspy, uprzedzając go, że sam z czterema towarzyszami przyjdzie do nich w sobotę, aby opowiadać Ewangelię Boga Jahwy. Przyszła odpowiedź wzbraniająca tych odwiedzin i grożąca śmiercią każdemu chrześcijaninowi, który odważyłby się podejść do ich wioski. Na to nasz naczelnik posłał im oświadczenie swej życzliwości i kazał powiedzieć, że Jahwe nauczył chrześcijan płacić dobrem za zło i że chrześcijanie przyjdą do nich bezbronni, aby opowiedzieć o tym, jak Syn Boży przyszedł na świat i umarł w celu pobłogosławienia i zbawienia swych nieprzyjaciół. Naczelnik pogański raz jeszcze odpowiedział szybko i ostro: „Jeśli przyjdziecie, będziecie zabici!” W sobotę rano naczelnik chrześcijan ze swymi czterema towarzyszami spotkali się poza wsią z naczelnikiem pogańskim, który raz jeszcze prosił ich i groził im. Chrześcijanin jednak powiedział:

„Przychodzimy do was bez broni, przychodzimy jedynie, aby opowiedzieć wam o Jezusie. Wierzymy, że obroni nas dzisiaj”.

Gdy ciągle posuwali się w kierunku wsi, zaczęto rzucać w nich włóczniami; przed niektórymi uchylili się, ponieważ wszyscy byli zręcznymi wojownikami, a inne wprost chwycili w ręce i w sposób zadziwiający odrzucili na bok. Poganie jakby gromem rażeni na widok tych ludzi bezbronnych i nie uciekających przed rzucanymi na nich włóczniami, po wyrzuceniu tego, co stary ich naczelnik nazywał „gradem włóczni”, cofnęli się zdumieni. Nasz naczelnik chrześcijański zwołał ich i ze swymi towarzyszami wszedł pomiędzy nich na plac publiczny w wiosce:

„Tak opiekuje się nami Jahwe. On oddał nam wasze włócznie. Dawniej bylibyśmy odrzucili je ku wam i pomordowali was. Teraz jednak przychodzimy nie po to, ażeby walczyć, jeno żeby opowiedzieć wam o Jezusie. On przemienił nasze ciemne serca. On prosił was teraz, abyście złożyli tę broń wojenną i posłuchali tego, co wam powiemy o miłości Boga, naszego wielkiego Ojca, jedynego Boga żywego”.

Poganie zupełnie osłupieli. Najwidoczniej patrzyli oni na tych chrześcijan jako na ochranianych przez kogoś niewidzialnego. Po raz pierwszy słuchali

szego świata nie tylko pocieszają nas po przeważającej w tym świecie prozie i łatwości; choćby nawet wypadło przyznać, że całość tego sposobu postępowania nie jest przystosowana do świata, zaprzeczyć nie możemy, iż głoszący ją święty zjednawszy sobie kilku wyznawców wpłynie przez to na polepszenie całego otoczenia. Taki człowiek jest rzeczywistym fermentem dobra, powolnym zmieniaczem porządku ziemskiego na bardziej niebiański.

Pod tym względem marzenia utopijne o sprawiedliwości społecznej, w których pogrążeni są liczni współcześni socjaliści i anarchiści, pomimo całej swej niezastosowalności i rozbieżności z warunkami otaczającymi — podobne są wierzeniom świętych w istnienie królestwa niebieskiego. Pomagają one do stępienia ostrza powszechnie panującej surowości i są powolnymi drożdżami ku lepszemu porządkowi rzeczy.

Z kolei zajmiemy się teraz ascetyzmem, który, jak mniemam, uznacie wszyscy za cnotę szczególnie nadającą się do przesady. Optymizm i wydelikacenie wyobraźni współczesnej, jak już gdzieś powiedziałem, zmieniły stanowisko kościoła względem umartwień cielesnych i jakiś Suso lub święty Piotr z Alcantary * wydają nam się dzisiaj raczej tragicznymi lino-

dziejów Ewangelii i dziejów Ukrzyżowania. Dożyliśmy tego, że widzieliśmy owego naczelnika ze swym całym plemieniem, siedzących w szkole Chrystusowej. I, być może, nie ma ani jednej wyspy na tych morzach południowych, z której nie dałoby się opowiedzieć o podobnie bohaterskich czynach świeżo nawróconych. (*John G. Paton*, „Missionary to the New Hebrides. An Autobiography", part II, London 1890, p. 243).

* Św. Teresa pisze o św. Piotrze z Alcantary: „Mówił mi — o ile dobrze pamiętam — że przez czterdzieści lat żadnej nocy, czy też we dnie, nie spał dłużej nad półtorej godziny, ze wszystkich umartwień, jakie sobie zadawał, najtrudniej mu było w początkach zwyciężyć sen; w tym celu ustawicznie trzymał się w postawie albo klęczącej, albo stojącej. Tego snu tak krótkiego używał siedzący, z głową opartą na kołku wbitym w ścianę. Położyć się, choćby był chciał, nie mógł, bo cela jego, jak wiadomo, nie miała więcej na półpiątej stopy długości. Przez wszystkie te lata, zarówno w najsilniejszy upał słoneczny, jak w deszcz ulewny, nigdy nie nakrywał głowy kapturem; nigdy nie nosił obuwia, za całe ubranie służyła mu włosiennica, i to jak najciaśniejsza, wdziana na nagie ciało, i płaszczyk z takiejże materii. W najtęższe mrozy zdejmował go i drzwi i okienko celi trzymał otwarte, aż po niejakim czasie znowu wkładał płaszcz i drzwi zamykał. Jak mówił mi, był to jego sposób zagrzania się i dogodzenia ciału zziębniętemu. Wstrzymywać się po osiem dni

skoczkami niż ludźmi zdrowymi, godnymi szacunku. Jeśli usposobienie wewnętrzne jest na drodze właściwej, po co w takim razie wszystkie te męczarnie, całe to gwałcenie natury niższej? Nadaje to zbyt wielkie znaczenie tej naturze niższej. Człowiek rzeczywiście wyzwolony od ciała z jednaką obojętnością traktować będzie przyjemności i przykrości, obfitość i brak. Może on wciągnąć się w życie czynne i zażywać przyjemności bez obawy zepsucia się lub utracenia wolności ducha. Bhagavad-Gita powiada, że tylko ci muszą wyrzekać się działalności światowej, którzy wciąż jeszcze są wewnętrznie do niej przywiązani; kto zaś rzeczywiście umie oderwać się od owoców działania, ten spokojnie może mieszać się do spraw światowych. W poprzednim wykładzie wspomniałem *antynomiczne* powiedzenie świętego Augustyna: Jeśli dostatecznie kochacie Boga, możecie spokojnie oddawać się wszystkim swoim skłonnościom. „Czyje serce wzrusza się do łez na samo wspomnienie imienia Hari, ten nie potrzebuje żadnych praktyk pobożnych" — oto jedna z zasad Ramakryszny *. Podobnie Budda, wyznaczający swoim uczniom to, co nazywał drogą środkową, polecił im wystrzegać się obu krańcowości, gdyż nadmierne umartwianie się jest równie nierzeczywiste i bezwartościowe jak samo oddawanie się żądzom i rozkoszom. Jedynym podług niego ży-

od wszelkiego pokarmu — było podług niego rzeczą bardzo zwyczajną; gdym mu z tego powodu objawiła swoje zdziwienie, upewniał mnie, że to rzecz wcale nie trudna, trzeba się tylko przyzwyczaić. Czasem, jak słyszałam od jednego z towarzyszów jego, zdarzało mu się cały tydzień pozostawać bez jedzenia... Ubóstwo posuwał do granic ostatnich; umartwienia od młodych lat tak ściśle przestrzegał, że raz na przykład, jak mi powiadał, przez trzy lata przebywając w jednym klasztorze zakonu swego, żadnego z braci nie znał z twarzy, tylko z głosu, bo nigdy oczu nie podnosił, i do miejsc wyznaczonych na zebrania zakonne nie mógł trafić, jeno idąc za drugimi. Podobnież umartwienie wzroku zachowywał i w drodze. Na niewiastę przez długie lata nigdy nie spojrzał, aż w końcu do zupełnej w tym względzie doszedł obojętności i, jak mówił, wszystko mu było jedno, widzieć niewiastę czy nie widzieć; prawda, że w czasie, kiedy go poznałam, był już bardzo podeszły w leciech i ciało jego tak wycieńczone i wyschłe, jak gdyby miasto ciała i kości złożone było z suchych gałęzi. Przy całej jednak tej świętości swojej i surowości życia bardzo był uprzejmy i ludzki dla drugich; sam z siebie mało mówił, chyba zapytany, ale gdy mówił, trafny sąd o rzeczach i dziwnie mały dowcip jego nadawały słowom jego wdzięk niezrównany". („Życie św. Teresy" (przekł. Kossowskiego), Warszawa 1898, rozdz. XXVII, str. 230—231).

* *F. Max Müller*, „Ramakrishna, his Life and Sayings", 1889, p. 180.

ciem doskonałym jest życie mądrości wewnętrznej, wobec którego wszystko jest nam obojętne: i w ten sposób osiągamy spoczynek, pokój, nirwanę *.

Zgodnie z tym znajdujemy, że ascetyczni święci dochodząc do pewnego wieku i zdobywając więcej doświadczenia zwykle mniej kładli nacisku na szczególne umartwienia cielesne. Kierownicy katoliccy zwykle wyznawali prawidło, że skoro zdrowie niezbędne jest dla skutecznej służby bożej, nie należy poświęcać go w umartwieniach. Ogólny optymizm i zdrowomyślność dzisiejszych kół protestantyzmu liberalnego czyni dla nas umartwienie gwoli samego umartwienia czymś wstrętnym. Nie potrafimy już być przychylnie usposobieni dla bóstw okrutnych i odrazę sprawia nam myśl, że Bóg może lubować się widokiem cierpień na Jego cześć samemu sobie zadawanych. Z powodów powyższych jesteście zapewne gotowi do uważania ogólnej skłonności ku ascetyzmowi za objaw chorobliwy — chyba że wykazano by wam szczególną użyteczność jakiejś reguły ascetycznej.

A przecież sądzę, że staranniejsze zbadanie całego zagadnienia i rozróżnienie pomiędzy w ogóle dobrymi zamiarami ascetyzmu i niektórymi jego bezużytecznymi lub szkodliwymi zboczeniami może przywrócić mu szacunek w naszych oczach. Bo przecie w znaczeniu duchowym ascetyzm nie jest niczym innym jak filozofią podwójnie narodzonych. Wyraża on, wprawdzie dość niezręcznie, lecz szczerze, pogląd, że w świecie jest pewien rzeczywisty pierwiastek zła, na który ani nie można zamykać oczu, ani unikać go, lecz który musi być spotkany twarzą w twarz i pokonany przez odwołanie się do bohaterskich zasobów duszy, musi być unieszkodliwiony i zmyty przez cierpienie. Jako przeciwieństwo tego widzimy ultraoptymistyczną filozofię ludzi raz urodzonych, którzy uważają, że zło należy ignorować. Jeśli wyobrazimy sobie kogoś szczęśliwie urodzonego, znajdującego się w warunkach tak pomyślnych, że unika cierpień spowodowanych przez nagromadzenie zła osobistego, to łacno możemy go doprowadzić do zamknięcia oczu na zło istniejące poza jego życiem prywatnym; ze złem w ogóle da on sobie łatwo radę i będzie szczęśliwie żeglował przez życie kierując się zdrowomyślnością. Widzieliśmy jednak w naszych wykładach o melancholii, jak zawodne bywają zawsze takie próby. Przy tym całe to pokonanie zła wystarczać może tylko samej jednostce, poza którą pozostaje zło zewnętrzne, nie odkupione i zgoła nie objęte tą filozofią.

* *Oldenberg*, „Buddha" (translated by W. Hoey), London 1882, p. 127.

Żadna tego rodzaju próba nie może doprowadzić do ogólnego rozwiązania tego zagadnienia i dla umysłowości nastrojonych ponuro, odrzucających życie jako tajemnicę tragiczną, taki optymizm wyda się ucieczką płytką. Zamiast bowiem rzeczywistego wyzwolenia przyjmuje on to, co jest tylko szczęśliwym przypadkiem osobistym, czyli ucieka przez szparę. Taka postawa pozostawia cały świat na pastwę szatanowi. Natomiast wyzwolenie rzeczywiste — to, o które chodzi ludziom podwójnie urodzonym, musi mieć zastosowanie powszechne. Ból, zło i śmierć muszą być zwalczone wprost przez podniecenia wyższego rzędu, gdyż w przeciwnym razie ich żądła pozostają zasadniczo nie złamane. Wydaje mi się, że jeśli kto rzeczywiście i głęboko przejął się przewagą śmierci tragicznej na świecie, kto naprawdę odczuwa marznięcie, topienie się, zakopywanie żywcem, dzikie zwierzęta, złych ludzi i ohydne choroby, ten tylko z trudnością mógłby iść dalej po drodze pomyślności światowej bez przypuszczenia, że naprawdę stoi jakby poza życiem, że brak mu wielkiego życiowego wtajemniczenia.

Otóż tego właśnie zdania jest ascetyzm i chętnie bierze się do wtajemniczania ludzi. Życie podług niego nie jest ani farsą, ani wdzięczną komedią, lecz czymś, przy czym musimy asystować w odzieży żałobnej, smakując gorycz, która uwolni nas od naszej głupoty. Dzikość i bohaterstwo są składnikami życia tkwiącymi tak głęboko, że człowiekowi myślącemu trudno jest uznać czystą i prostą zdrowomyślność z jej optymizmem uczuciowym za rozwiązanie poważne. Frazesy o czystości, uprzej-

mości i o udogodnieniach życiowych nigdy nie mogą być odpowiedzią na zagadkę Sfinksa.

Czyniąc te uwagi opieram się wyłącznie na ludzkim instynktowym poczuciu rzeczywistości, które zawsze uważało świat za prawdziwą scenę bohaterstwa. Czujemy, że w bohaterstwie kryje się najwyższa tajemnica życia. Pogardzamy człowiekiem niezdolnym do bohaterstwa w żadnym kierunku. A z drugiej strony, bez względu na czyjeś ułomności, zawsze chętnie uczcimy każdego, kto gotów jest narazić życie, lub jeszcze bardziej — kto gotów jest cierpieć bohatersko dla swojej wybranej sprawy. Może on niższy być od nas pod tym lub innym względem, przecie my trzymamy się życia, gdy on nie dba o nie i gotów jest „odlecieć odeń jak od kwiatka" — za to właśnie w głębi duszy przyznajemy mu wyższe urodzenie duchowe. Każdy z nas czuje w sobie, że wielkoduszna obojętność dla życia może odkupić wszystkie nasze przewinienia.

W ten sposób zwykły zdrowy rozum uznaje tajemnicę metafizyczną, że ten, kto żywi się śmiercią, głębiej i doskonalej przenika w życie i lepiej wykonywa rozkazy wszechświata. Prawdy tej wiernym obrońcą był zawsze ascetyzm. Szaleństwo krzyża, tak niewytłumaczalne umysłowo, otrzymuje tutaj znaczenie życiowe stałe i niewzruszone.

Sądzę więc, że pominąwszy wszystkie błądzenia dawnego nieoświeconego intelektu winniśmy ujmować ascetyzm jako symbol, jako wyraz głębszego sposobu przeżywania darów bytu. W porównaniu z nim optymizm naturalistyczny wydaje się tylko gadaniną, pochlebstwem czy pustym, zewnątrz lukrowanym ciastkiem. Praktyczny wniosek, który my, ludzie religijni, z tego wyciągnąć możemy, nie będzie prostym odwróceniem się od bodźców ascetycznych — jak to niektórzy dzisiaj czynią — lecz raczej poszukiwaniem takiego ujścia dla tych bodźców, aby owoce ograniczania swoich potrzeb mogły mieć użyteczność przedmiotową. Ascetyzm klasztorny starego typu zajmował się błahostkami patetycznymi lub zamykał się tylko w egotyzmie osobistym, pomnażającym swą własną doskona-

łość *. Lecz czyż niemożliwą jest rzeczą odrzucić wszystkie dawniejsze formy umartwień i znaleźć jednocześnie ujście zdrowsze dla potrzeby bohaterstwa?

Czyż np. tak panujący dziś powszechnie kult zbytku i dobrobytu nie przyczynia się do naszego osłabienia i zniewieściałości? Czy to wyłącznie powierzchowne, przeczulone i wydelikacone wychowanie, w którym wzrasta większość dzieci współczesnych ** — tak różne od wychowania sprzed stu laty, szczególnie w kołach ewangelickich — nie grozi niebezpieczeństwem charakteru zbyt słabego? (Nie zapoznaję jednak także stron dodatnich tego wychowania). Czyż nie znajdziemy możności zastosowania przejrzanych i odnowionych metod ascetycznych?

Niejeden z was zapewne uznaje to niebezpieczeństwo, lecz jako radę na nie wskaże atletyzm, militaryzm i osobiste lub narodowe przedsięwzięcia ryzykowne. Te ideały współczesne z nie mniejszą siłą stawiają przed życiem wzorce bohaterskie, niż religijność współczesna bohatersko lekceważy ***.

Wojna i przygody niewątpliwie chronią od czułostkowości wszystkich, którzy w niej biorą udział. Wymagają one wysiłków tak niewiarogodnych, wytrzymałości tak nadzwyczajnej, zarówno co do napięcia, jak trwania, że zmieniają tu się wszystkie miary bodźców. Niewygody i przykrości, głód i wilgoć, ból i zimno, brud i śmiecie — wszystko to przestaje mieć jakikolwiek wpływ osłabiający. Śmierć powszednieje i traci swą siłę paraliżowania naszych czynów. To usunięcie zwykłych otamowań wyzwala nowe pokłady energii i życie zdaje się być wyniesione na wyższe poziomy mocy.

* „Wszystkie inne próżności mogą być pominięte, lecz jakże trudna jest do zniesienia próżność świętego z powodu swej własnej świętości". „Ramakrishna, his Life and Sayings", p. 172.

** Autor ma na myśli oczywiście tylko dzieci ze sfer uprzywilejowanych, bo na ironię zakrawałoby powiedzenie, że dzieci proletariatu są „wydelikacane i przeczulane". (*Przyp. tłum.*).

*** Gdy jakiś kościół prowadzony jest przez ostrygi, piankę cukrzaną i wesołków — czytamy w pewnym amerykańskim czasopiśmie religijnym — możecie być pewni, że odbiega on od Chrystusa. A przecie taki, jeśli sądzić z pozorów, jest stan współczesny wielu naszych kościołów.

Rozpatrywane z tej strony piękno wojny wynika z jej zgodności ze zwykłą naturą ludzką. Rozwój poprzez szeregi przodków zrobił z nas wszystkich wojowników *in potentia;* dzięki temu osobistość najniklejsza postawiona na polu bitwy rychło wyzwala się z przyniesionej ze sobą czułostkowości dla swej cennej osoby i łacno zamienia się w potwora niewrażliwości.

Gdy jednak porównamy wojskowy typ życia surowego z życiem świętego ascety, znajdziemy pomiędzy ich duchowymi współczynnikami całe światy różnic.

„Żyć i pozwalać żyć — pisze pewien inteligentny oficer austriacki — to nie dewiza właściwa dla armii. Niedbanie o swych towarzyszy, o wojska nieprzyjacielskie, a nade wszystko dumna pogarda swej własnej osoby — oto czego wojna wymaga od każdego. Lepiej jest, gdy armia posiada zbyt wiele dzikości, okrucieństwa i barbarzyństwa niż zbyt wiele uczuciowości i ludzkiego rozsądku. Jeśli żołnierz ma być dobrym żołnierzem, winien być prostym przeciwieństwem rozumnego i myślącego człowieka. Jego wartość mierzy się jego użytecznością na wojnie. Wojna, a bodaj także i pokój wymagają od żołnierza zupełnie szczególnych miar moralności. Rekrut przynosi ze sobą zwykłe pojęcia moralne, od których co rychlej winien się wyzwolić. Zwycięstwo, powodzenie musi być dla niego wszystkim. Najbardziej barbarzyńskie skłonności ludzkie powracają do życia podczas wojny i dla celów wojennych są potrzebne niezbędnie" *.

W ogóle biorąc, słowa te są zupełnie prawdziwe. Bezpośrednim celem życia żołnierza — jak powiedział Moltke — jest burzenie i nic innego oprócz burzenia. Wszelkie konstrukcje, ku którym wojna zdaje się prowadzić, są czymś odległym i nie militarnym. Wynika z tego, że żołnierz nie może przyzwyczajać się do zbytniej wrażliwości, do zbytniego współczucia i poszanowania ludzi lub rzeczy, które mogłoby go skłaniać ku zachowawczości. A pomimo to niezaprzeczonym pozostaje fakt, że wojna jest jedyną szkołą bohaterstwa i życia silnego, a że

* C. V. B. K., „Friedens und Kriegs-Moral der Heere".

przy tym leży ona na linii ludzkiego instynktu wrodzonego, jest to dzisiaj jedyna szkoła uznana powszechnie. Z chwilą jednak gdy poważnie spytamy się sami siebie, czy ta olbrzymia organizacja głupstwa i zbrodni jest naszą jedyną obroną od zniewieściałości, stajemy osłupieni wobec tej myśli i poczynamy przyjaźniej być usposobieni dla religii ascetycznej. Mówią nam o mechanicznym równoważniku ciepła. Odkrycie społeczne, które uczynić by teraz należało, byłoby odkryciem moralnego równoważnika wojny: znaleźć coś bohaterskiego, co przemawiałoby do ludzi równie powszechnie, jak wojna, a co byłoby tak zgodne z ich jaźnią duchową, jak wojna jest niezgodna. Nieraz myślałem, że w dawnym mniszym kulcie ubóstwa, pomimo zarażającej go drobnostkowości, było coś z tego równoważnika, którego szukamy. Czyż dobrowolnie przyjęte ubóstwo nie doprowadziłoby nas również do życia silnego, bez potrzeby łamania ludzi słabszych?

Ubóstwo rzeczywiście jest życiem silnym — i to bez naszywek, bez mundurów, bez wrzaskliwego uznania tłumów, bez kłamstwa i szumnych przemówień; i kiedy widzi się, jak pogoń za dobrobytem staje się ideałem, przenikającym nasze pokolenie do szpiku kości, czyż można dziwić się, że odrodzenie wiary w ubóstwo jako w cenny kierunek religijny może być zastępcą odwagi wojennej i najpotrzebniejszą nam reformą duchową?

Szczególnie pomiędzy nami, ludźmi mówiącymi językiem angielskim, należałoby śmiało głosić ubóstwo. Dosłownie drżymy na samą myśl, że moglibyśmy znaleźć się w potrzebie. Pogardzamy człowiekiem, który wybierze sobie ubóstwo po to, aby uprościć i uratować swe życie wewnętrzne. Jeśli nie przyłącza on się do ogólnego tłoku i rozpychania się ulicy, goniącej za pieniędzmi, uważamy go za człowieka ograniczonego i pozbawionego ambicji. Doszliśmy do tego, że utraciliśmy zdolność wyobrażenia, co mogła oznaczać dawna idealizacja ubóstwa, że chodziło tam o wyzwolenie się z więzów materialnych, o niesprzedajność duszy, o obojętność męską, o płacenie za drogę życia tym, czym jesteśmy, a nie tym, co mamy,

o prawo wycofania się z życia w każdej chwili — o postawę najbardziej atletyczną, krótko mówiąc — o formę walki moralnej. Kiedy my, ludzie tak zwanych klas lepszych, jesteśmy tak wrażliwi, jak nigdy jeszcze ludzie nie bywali, na najmniejszą materialną brzydotę i surowość, kiedy odkładamy małżeństwo aż do czasu, gdy będziemy mogli urządzić sobie dom artystycznie, i wzdrygamy się na myśl wychowania dziecka pozbawionego rachunku w banku i skazanego na pracę ręczną — czas już, aby ludzie myślący zaprotestowali przeciwko tak niemęskim i bezreligijnym mniemaniom.

Prawda, że majątek dostarcza nam wolnego czasu na cele i ćwiczenia idealne i pod tym względem można by go uważać za coś lepszego od ubóstwa. Takie jednak rezultaty majątku widzimy tylko w przypadkach nielicznych, poza którymi żądza zdobycia majątku i strach przed utraceniem go są głównym źródłem skąpstwa i rozsadnikami zepsucia. Wskazać można tysiące takich okoliczności, w których człowiek związany majątkiem musi być niewolnikiem, gdy ktoś, dla kogo ubóstwo nie jest rzeczą straszną, staje się wolnym człowiekiem. Pomyślcie na przykład, jaką siłę nam dać może osobista obojętność względem ubóstwa, gdy oddamy się niepopularnym sprawom społecznym; nie potrzebujemy wówczas ujarzmiać naszego języka, nie ulękniemy się oddania swych głosów stronnictwu rewolucyjnemu lub reformatorskiemu; nasze sklepy mogą upaść, nasze nadzieje na awans rozwiać się, nasze pensje urwać się, mogą zamknąć przed nami drzwi klubów, a jednak — póki życia — będziemy niewzruszenie dawali świadectwo duchowi, a nasz przykład pomoże do wyzwolenia się całemu pokoleniu. Sprawa, której służymy, może potrzebować środków, ale my, jej słudzy, tym potężniejsi będziemy, im bardziej potrafimy się zadowalać naszym ubóstwem.

Przedmiot ten polecam głębokiej waszej rozwadze, ponieważ nie wątpię, że powszechna w klasach wykształconych obawa ubóstwa jest najcięższą chorobą moralną naszej cywilizacji.

Powiedziałem już wszystko, co należało, o różnych owocach religii ujawniających się w żywotach świętych; dam teraz małe streszczenie i przejdę do wniosków ogólniejszych.

Jak przypominacie sobie, postawione przez nas pytanie brzmiało: czy można obronić religię przez jej owoce, takie, jakie spotykamy u ludzi o charakterze świątobliwym? Oddzielne znamiona świątobliwości mogą być wprawdzie czymś wynikającym z usposobienia wrodzonego i trafiają się u jednostek niereligijnych; cała grupa ich jednak tworzy pewien układ, będący niewątpliwie układem religijnym, ponieważ zdaje się on wypływać z poczucia boskości jako ze swego ośrodka psychologicznego. Kto posiada w silnym stopniu to poczucie, dochodzi naturalnie do wniosku, że najdrobniejsze szczegóły tego świata czerpią nieskończone znaczenie ze swego stosunku do niewidzialnego porządku boskiego. Myśl o tym porządku daje takiemu człowiekowi szczęśliwość wyższą i nieporównaną stałość duszy. W stosunkach społecznych jest on wzorowo usłużny i pełen chęci przyjścia z pomocą. Pomoc jego jest zarówno zewnętrzna, jak i wewnętrzna, ponieważ jego współczucie dosięga dusz nie mniej niż ciał i rozpala w nich zdolności nieznane. Zamiast wzorem innych ludzi umieszczać swe szczęście w dobrobycie, umieszcza je on w wyższych rodzajach podniet wewnętrznych, które przemieniają niedogodności życiowe w źródła radości i samo nieszczęście usuwają. Nie odwraca się on od żadnego, nawet najniewdzięczniejszego obowiązku i kiedy jesteśmy w potrzebie, możemy bardziej liczyć na świątobliwego niż na kogokolwiek innego; wreszcie jego skromność i skłonności ascetyczne chronią go od drobnych pretensji osobistych, które tak bardzo zawadzają w naszych zwykłych stosunkach z ludźmi, a jego czystość daje nam towarzysza jasnego. Szczęśliwość, czystość, miłosierdzie, cierpliwość, surowość dla samego siebie — to cnoty wspaniałe, a ze wszystkich ludzi świątobliwy posiada je w stopniu najwyższym.

Jak widzieliśmy jednak, wszystkie te rzeczy razem wzięte nie czynią jednak świątobliwego nieomylnym. Przy ciasnym

widnokręgu umysłowym świątobliwi wpadają w najróżniejsze rodzaje ekscesów: w fanatyzm lub teopatyczne zatracenie się, w samoudrękę, pruderię, nadmierną drobiazgowość, łatwowierność i w chorobliwą niezdolność do spojrzenia w twarz światu. Jeśli niski intelekt podsuwa świątobliwemu ideały mizerne, wówczas przez samą siłę swej wierności dla nich może on stać się człowiekiem bardziej zasługującym na zarzuty i potępienie, aniżeli znajdujący się w takiej samej pozycji śmiertelnik zwykły. Świątobliwego nie należy sądzić wyłącznie uczuciowo i w odosobnieniu, lecz stosować doń musimy nasze własne miary intelektualne, umieszczając go tylko we właściwym mu otoczeniu i oceniając całość jego działania.

Otóż jeśli chodzi o miary intelektualne, należy pamiętać, że niesłusznie byłoby zawsze winić jednostkę za jej ciasnotę umysłową, ponieważ w sprawach religijnych i teologicznych ta ciasnota jest zwykle ciasnotą całego pokolenia. Przy tym nie należy mieszać rzeczy w świątobliwości podstawowych — a tymi są namiętności ogólne, o których mówiłem — z przypadkowymi, będącymi jedynie przejawami tamtych namiętności w pewnym momencie dziejowym. W przejawach tych świątobliwi zwykle zupełnie są zgodni z panującymi w ich czasie bożyszczami plemiennymi. Ucieczka do klasztorów była tak samo średniowiecznym bożyszczem plemiennym, jak dzisiejszym jest branie udziału w zabiegach światowych. Św. Franciszek lub św. Bernard, gdyby żyli dzisiaj, na pewno wiedliby życie czemuś poświęcone, lecz na pewno nie w klasztornym ustroniu. Nasza zawziętość przeciwko szczególnym przejawom dziejowym nie powinna doprowadzać nas do oddawania świętych bodźców, w ich istocie najgłębszej, na pastwę krytyki nieprzyjaznej.

Najzawziętszym — znanym mi — krytykiem świętych bodźców był Nietzsche. Przeciwstawia on je namiętnościom światowym, wcielonym w charakter militarny i zaborczy i wypowiada się po stronie tych ostatnich. Wyznać należy, że świątobliwy z urodzenia rzeczywiście ma w sobie coś takiego, co nieraz sprawia mdłości człowiekowi cielesnemu: warto więc bliżej rozpatrzyć tę sprawę.

Niechęć do natur świątobliwych zdaje się być wynikiem ujemnym instynktu biologicznie użytecznego, a polegającego na uznawaniu władzy i czczeniu wodza plemiennego.

Wódz plemienny jest możliwym, jeśli nie rzeczywistym tyranem, jest władcą i zdobywcą potężnym. Uznajemy naszą niższość i korzymy się przed nim. Truchlejemy pod jego spojrzeniem, a jednocześnie dumni jesteśmy, że mamy pana tak niebezpiecznego. Taki instynktowny i poddańczy kult bohaterów był czymś koniecznym w pierwotnym życiu plemiennym. Wobec nigdy nie kończących się wojen ówczesnych kierownicy byli niezbędni dla utrzymania plemienia przy życiu. Jeśli istniały jakie plemiona pozbawione kierowników, nie pozostał po nich nikt, kto mógłby o smutnym ich losie opowiedzieć. Kierownicy mają zawsze czyste sumienie, ponieważ sumienie jest w nich zgodne z wolą, i patrzący na nich są nie mniej zdumieni wolnością wypływającą z opanowania wewnętrznego niż siłą ich czynów zewnętrznych.

Święci zestawieni z tymi drapieżnikami światowymi o silnych dziobach i pazurach wydają się zwierzętami trawożernymi, jakimś oswojonym i nieszkodliwym ptactwem domowym. Są święci, których bezkarnie można by szarpać za brodę. Taki człowiek nie wywołuje drżenia podziwu pomieszanego ze strachem; jego sumienie pełne jest wątpliwości i nawrotów; nie ogłusza on ani swą wolnością wewnętrzną, ani potęgą zewnętrzną; i jeśli nie budziłby w nas zgoła innych zdolności podziwu, do których może się odwołać, przeszlibyśmy z pogardą obok niego.

Rzeczywiście odwołuje się on do innych naszych właściwości. W naturze ludzkiej powtarza się bajka o wietrze, słońcu i podróżniku. Obie płcie są wcieleniem tego przeciwieństwa. Kobieta tym mocniej wielbi mężczyznę, im burzliwszy on jest, a świat ubóstwia swoich wodzów za ich samowolę i nieobli-

czalność. Z drugiej jednak strony — kobieta ujarzmia mężczyznę przez tajemnicę uprzejmości i piękna — i święci zawsze czymś podobnym czarowali świat. Ludzkość jest wrażliwa i daje się zwracać w kierunkach przeciwnych, pomiędzy którymi nigdy nie ustaje współzawodnictwo. Spór pomiędzy ideałami — świątobliwym i światowym — ciągnie się tak samo przez literaturę, jak przez życie rzeczywiste.

Dla Nietzschego święty jest niewiele czym więcej niż ślimakiem i niewolnikiem; to sofistycznie usprawiedliwiony niedołęga, typowy degenerat, człowiek o żywotności niedostatecznej. Przewaga tego typu byłaby bardzo niebezpieczna dla ludzkości.

„Chorzy są największym niebezpieczeństwem dla zdrowych; nie od najsilniejszych grozi silnym choroba, ale od najsłabszych... Ogółem biorąc, wcale nie zmniejszenia się strachu przed człowiekiem powinniśmy sobie życzyć, bo strach ten zmusza silnego, aby był silnym, w danym razie straszliwym — on to podtrzymuje udany typ człowieka. To, czego należy się obawiać, co działa fatalnie, jak żadna fatalność, to nie wielka obawa, tylko wielki wstręt ku człowiekowi; tak samo wielka litość nad człowiekiem... Chorowici są wielkim niebezpieczeństwem dla człowieka: nie źli, nie «zwierzęta drapieżne». Ci, którzy już z urodzenia są rozbitkami, obalonymi, złamanymi — oni to, słabi, podminowują najbardziej życie pod człowiekiem, zatruwają i zarażają wątpieniem naszą ufność do życia, do człowieka, do siebie samych. Dokąd ujść przed tym fatalnym spojrzeniem... które jest jękiem! — i które zdradza, jak taki człowiek mówi do samego siebie o sobie samym: «Czyżbym mógł być czym innym?» — tak wzdycha ten wzrok, ale tu nie ma nadziei. «Jestem, kim jestem: jakże bym mógł wyzbyć się samego siebie? A jednak — jestem syt siebie!...» Na takim gruncie samopogardy, właściwie na gruncie bagnistym, rośnie wszelki chwast, wszelkie zielsko jadowite, a wszystko tak małe, tak skryte, tak nieuczciwe, tak słodkawe. Tu roi się od robactwa uczuć zemsty i urazy, tu śmierdzi powietrze od skrytości i rzeczy niewyznanych; tu tka się nieustannie sieć najzłośliwszego spisku — spisku cierpiących przeciw pomyślnie udanym i zwycięskim; tu nienawidzi się widoku zwycięzców. A co za obłuda, by nienawiść ta nie wydawała się nienawiścią... Snują się pośród nas jak ucieleśnione wyrzuty, jak przestrogi dla nas — jak gdyby zdrowie, to, co się udało, siła, duma, poczucie mocy były już w ogóle czymś występnym, za co kiedyś musi się odpokutować, ciężko odpokutować. Ach jakże oni w gruncie rzeczy sami gotowi są zadawać pokutę, jakże pragną gorąco być oprawcami!" *

Ta antypatia biednego Nietzschego sama jest dosyć chorobliwa; jest ona jednak dobrym wyrazem starcia pomiędzy dwoma ideałami. Duchowo mięsożerny „człowiek silny", dorosły, męski i ludożerczy, w uprzejmości świętego i jego surowości dla siebie samego nie widzi nic — oprócz zmiękczenia i chorobliwości; a na samego świętego patrzy z zupełną pogardą. Cały spór obraca się zasadniczo na dwóch punktach: 1) do którego ze światów mamy głównie przystosowywać się — do widzialnego czy do niewidzialnego; 2) czy przystosowywać się mamy do świata widzialnego przez zaborczość, czy też przez niesprzeciwianie się.

Spór to bardzo poważny. W pewnym znaczeniu i w pewnym stopniu musimy uświadamiać sobie oba światy i oba brać pod uwagę, a w świecie widzialnym uznawać za niezbędne i zaborczość, i niesprzeciwianie się. Jest to jedynie sprawa większej lub mniejszej przewagi każdego z tych czynników. Który typ ludzki należy uznać za bardziej idealny — typ świętego czy typ człowieka silnego?

Nieraz przypuszczano — a i dzisiaj zapewne dużo jest ludzi tak myślących — że może istnieć pewien przeciętny i idealny typ charakteru ludzkiego. Niektórzy wyobrażają sobie, że jakiś rodzaj człowieka musi być typem absolutnie najlepszym — niezależnie od jego użyteczności i od rozważań społecznych. Do tej absolutnej przewagi idealnej rościły sobie prawo i spierały się o nią dwa typy — typ świętego i typ rycerski lub arystokratyczny; oba te typy stapiały się ze sobą do pewnego stopnia w ideale rycerskich zakonów religijnych. Podług filozofii empirycznej wszystkie ideały są względne. Byłoby np. głupstwem żądać określenia idealnego konia póty, póki zadanie końskie jednako polega na ciągnieniu wozu, bieganiu na wyścigach, noszeniu dzieci i dreptaniu z pakunkami na grzbiecie.

* *Fr. Nietzsche*, „Z genealogii moralności", Warszawa 1905—1906, cz. III, § 14, str. 147—148.

Można by wprawdzie przyjąć kompromisowo jakiś pośredni typ konia, lecz byłby to typ pod jakimś względem niższy od każdego z wyspecjalizowanych. O tym nie powinniśmy zapominać przy rozważaniu świątobliwości i stawiając pytanie, czy jest on najwyższym wzorem ludzkim. Oceniając ją należy uwzględnić stosunki społeczne.

Sądzę, że metoda stosowana przez Spencera w jego „Zasadach etyki" pomoże nam do wyrobienia sobie zdania. Doskonałość postępowania jest w ogóle zależna od przystosowania się. Społeczeństwo złożone wyłącznie z jednostek napastniczych rozpadłoby się od tarcia wewnętrznego; i jeśli w jakimś społeczeństwie jedni są napastnikami, to dla utrzymania jakiego takiego ładu inni muszą posiadać usposobienie bierne. Taki jest współczesny układ społeczny i temu pomieszaniu zawdzięczamy niejedną rzecz dobrą. Ale napastniczy członkowie społeczeństwa dążą do stania się rabusiami i szachrajami; i nikt nie uważa dzisiejszego stanu rzeczy za możliwie najlepszy. Możliwą jest jednak rzeczą wyobrazić sobie takie społeczeństwo, w którym nie byłoby napastniczości, lecz jedynie współczucie i uprzejmość — jakaś niewielka gmina prawdziwych przyjaciół może dzisiaj być urzeczywistnieniem takiego społeczeństwa. Biorąc w oderwaniu, społeczeństwo takie na wielką skalę byłoby społeczeństwem możliwie najlepszym, ponieważ wszystko dobre mogłoby tam wchodzić w życie bez tarcia. Do takiego społeczeństwa wymarzonego święty byłby zupełnie przystosowany: jego pokojowe wezwania byłyby skuteczne wobec towarzyszy i nie byłoby tam nikogo, kto chciałby wykorzystać jego niesprzeciwianie się. Abstrakcyjnie więc świętego uznać musimy za typ wyższy niż „człowieka silnego", ponieważ jest on przystosowany do najwyższego, jaki pomyśleć możemy, typu społeczeństwa — i to niezależnie od konkretnej możliwości lub niemożliwości takiego społeczeństwa. Człowiek silny przez samą swoją obecność natychmiast obniżyłby to społeczeństwo. W porównaniu z innymi członkami byłby on niższy we wszystkim — oprócz pewnego podniecenia wojennego, tak miłego ludziom dzisiejszym.

Jeżeli jednak od tego pytania abstrakcyjnego powrócimy do położenia teraźniejszego, znajdziemy, że każdy osobnik święty może być źle lub dobrze przystosowany, zależnie od okoliczności. Jednym słowem, w doskonałości świętej nie ma nic absolutnego. A wyznać należy, że w świecie takim, jak dzisiejszy, każdy, kto czyni ze siebie całkowitego świętego, naraża się na niebezpieczeństwo; i jeśli nie jest człowiekiem ducha dostatecznie obszernego, może pomimo całej swej świątobliwości wydać się bardziej nikłym i godnym zapomnienia, niż gdyby był pozostał zwykłym człowiekiem światowym *. Zgodnie z tym w naszym świecie zachodnim religia rzadko ujmowana była tak krańcowo, aby święty nie mógł łączyć w sobie pewnego usposobienia świeckiego. Zawsze znajdowali się dobrzy ludzie gotowi pójść za większością świętych bodźców, lecz zatrzymujący się wobec niesprzeciwiania się złu. Sam Chrystus umiał gniewać się niekiedy. Tacy jak Cromwell, Stonewall Jackson i Gordon są dowodem, że chrześcijanin może być człowiekiem silnym.

Jakżeż możemy bezwzględnie zmierzyć wartość świątobliwości, skoro ujawnia się ona w tak różnorakich warunkach otoczenia i skoro w tak różny sposób można patrzyć na przystosowanie się? Nie można mieć miary bezwzględnej i wyrok zależny jest od przyjętego punktu widzenia. Św. Paweł rozpatrywany z punktu biologicznego uznany byłby za przypadek chybiony, ponieważ został zabity. A przecie był on wspaniale przystosowany do szerszego środowiska dziejowego. I jeśli tylko jakiś święty jest fermentem świata ku sprawiedliwości i pociąga go w kierunku przewagi nawyknień świątobliwych, życie jego musimy uznać za udane, bez względu na los bezpośredni, który nań spadnie. Wielcy święci, uznawani przez wszystkich bohaterowie ducha, tacy jak: Franciszek,

* Wszyscy znamy świętych ubogich duchem budzących w nas wyraźne obrzydzenie. Aby jednak porównywać świętych z ludźmi silnymi, należy wybierać jednostki stojące na tym samym poziomie intelektualnym. Niedorozwinięty umysłowo człowiek silny, podobny w tym do niedorozwiniętego umysłowo świętego, jest zbójem, chuliganem albo nożowcem. Niewątpliwie święty i na tym poziomie zachowuje pewną wyższość.

Bernard, Luter, Loyola, Wesley, Channing, Moody, Gratry, Philip Brooks, Agnes Jones, Margaret Hallahan i Dora Pattison — są to żywoty udane, jeśli oglądamy je z perspektywy dziejowej; uwypuklają się wyraźnie i każdy dostrzega siłę ich postawy. Promieniuje z nich i rozszerza ich zarysy, zwiększając je jednocześnie, ich poczucie tajemniczości w rzeczach, ich namiętność i dobroć. Są oni jak malowidła posiadające tło i powietrze; i silni ludzie tego świata, umieszczeni obok nich, wydają się suchymi patykami, są twardzi i z gruba ciosani, jak cegły lub złomy kamieni.

W ogóle więc widzimy, że pomimo naszego porzucenia sprawdzianów teologicznych i mierzenia religii zwykłym zdrowym rozsądkiem przy zastosowaniu metody empirycznej religia pozostaje na dominującym stanowisku dziejowym. Ze spółczesnego punktu widzenia grupa właściwości świętych jest niezbędna dla pomyślnego rozwoju świata. Wielcy święci — to powodzenia natychmiastowe; mniejsi zaś są co najmniej zwiastunami lepszego światowego porządku i fermentem ku niemu wiodącym. Dążmy więc do świątobliwości bez względu na to, czy osiągniemy widoczne i doczesne rezultaty. Pamiętajmy jednak, że w domu Ojca jest wiele pomieszczeń i każdy z nas musi znaleźć sobie taki rodzaj religii i taki stopień świątobliwości, jaki najlepiej zgadza się z tym, co uważa on za swoją siłę, i jaki odczuwa jako swe najprawdziwsze posłannictwo i powołanie. Póki trzymamy się metod filozofii empirycznej, nie możemy żądać rękojmi powodzenia ani rozkazów dla oddzielnych jednostek.

Takie przynajmniej są moje wnioski. Wiem, że niektórzy z was dziwią się, żem zastosował taką metodę do takiego przedmiotu, i to pomimo wszystkich uwag o empiryzmie, które zrobiłem na początku wykładu XIV. Spytacie się zapewne, w jaki sposób religia, która wierzy w dwa światy i w niewidzialny porządek rzeczy, może być oceniana przystosowaniem się jej owoców tylko do porządku tego świata? Przecie wyrok nasz o niej zależy od jej prawdy, a nie od jej użyteczności. Jeżeli religia jest prawdziwa, jej owoce muszą być dobre, choćby nawet w tym świecie miały zawsze okazywać się jako źle przystosowane i nie zawierające nic — oprócz pustego patosu. I tak pomimo wszystko wracamy do zapytania o prawdziwości teologii. Wszystko wali się na nas i nie możemy uchylić się od rozważań teoretycznych. Musimy wziąć na siebie odpowiedzialność. Ludzie religijni często, choć nie jednakowo, głosili, że widzą prawdę w sposób szczególny. Sposób ten znany jest jako mistycyzm. Przystąpimy więc do nieco obszerniejszego zbadania zjawisk mistycznych, aby potem choć pokrótce rozważyć filozofię religii.

WYKŁADY XVI i XVII

MISTYCYZM

W wykładach tych wielokrotnie dotykałem różnych punktów i zostawiałem je nie rozwinięte do czasu, kiedy zajmiemy się mistycyzmem. Może niejeden z was uśmiechał się słysząc te moje odkładania. Nadeszła wreszcie chwila, w której musimy poważnie przyjrzeć się mistycyzmowi i zebrać nici rozrzucone. Jak sądzę, można powiedzieć, że korzenie i jądro osobistego doświadczenia religijnego tkwią w mistycznych stanach świadomości; dla nas więc, którzy w tych wykładach uczyniliśmy doświadczenie osobiste wyłącznym przedmiotem badań, te stany świadomości winny zająć miejsce poczesne, gdyż stąd na całe dzieło światło spłynąć musi. Czy moje traktowanie stanów mistycznych rzuci na nie światło lub zaciemni je, nie wiem, ponieważ natura moja stawia mnie poza nimi, czyli że mówię o nich tylko z drugiej ręki. Jakkolwiek jednak zmuszony jestem spoglądać na swój przedmiot wyłącznie od zewnątrz, postaram się być możliwie najbardziej obiektywnym i najbezstronniej przyjmować podane mi rzeczy. Spodziewam się, że w końcu uda mi się przekonać was o rzeczywistości tych stanów i o ich znaczeniu poważnym.

Przede wszystkim musimy zapytać, co właściwie oznacza wyrażenie „mistyczne stany świadomości" i jak odróżniamy mistyczne stany od innych.

Wyrazy „mistycyzm" i „mistyczny" często bywają używane w znaczeniu nagannym; przymiotnikiem tym oznaczamy mniemanie, które uważamy za niejasne, mgliste, sentymentalne i na niczym logicznym nie oparte. Dla niektórych pisarzy

mistyk to taki człowiek, który wierzy w oddziaływanie myśli na odległość lub powracanie duchów. Wyraz ten używany w taki sposób posiada wartość niewielką: istotnie mało jest wyrazów równie wieloznacznych. Aby więc można używać go, należy zrobić z nim to samo, co uczyniłem z wyrazem „religia", czyli ograniczyć jego wieloznaczność. Proponuję cztery znaki wyróżniające. Gdy znajdziemy jakieś doświadczenie znaki te posiadające, będziemy mieli prawo w naszych wykładach nazwać je mistycznym. W ten sposób unikniemy sporów słownych i wywoływanych przez nie sprostowań.

1. *Niewyrażalność.* Najdogodniejszy znak, który pozwala zaliczyć jakiś stan do kategorii mistycznej, jest negatywny. Człowiek podlegający temu stanowi powiada, że zupełnie nie daje on się wyrazić, że treści jego niepodobna całkowicie wypowiedzieć słowami. Wynika stąd, że właściwości tego stanu mogą być tylko doznane bezpośrednio i nie mogą być udzielane lub przekazywane innym. Pod tym względem stany mistyczne są bardziej podobne do stanów uczuciowych niż do stanów intelektualnych. Nie można wyjaśnić jakości i wartości jakiegoś uczucia komuś, kto nigdy go nie doznawał. Aby znać wartość symfonii, trzeba mieć ucho muzykalne, aby zrozumieć stan duchowy kochanka, trzeba było kochać się samemu. Komu brak serca lub ucha, ten nie może należycie rozumieć muzyka czy kochanka i bliski jest uważania go za człowieka słabego umysłowo lub zgoła głupiego. Mistyk zwykle jest zdania, że większość z nas odnosi się do jego doświadczeń w sposób równie niekompetentny.

2. *Zdolność poznawcza.* Stany mistyczne, jakkolwiek tak podobne do stanów uczuciowych, w oczach doznających ich wydają się jednocześnie stanami poznania. Są to stany wejrzenia w głębie prawdy, niedostępnej dla intelektu rozważającego. Pomimo swej niewyrażalności są to pełne znaczenia i wagi rozjaśnienia tajemnic i objawienia; i przyjąć można za prawidło, że pozostawiają po sobie ciekawe poczucie swego autorytetu.

Powyższe dwa znamiona pozwolą rozpoznać każdy stan mistyczny, w naszym znaczeniu tego wyrazu. Dwie następujące własności nie występują tak wyraźnie, lecz zwykle znaleźć je można. Oto one:

3. *Nietrwałość.* Stany mistyczne są niemożliwe do zniesienia przez czas dłuższy. Z wyjątkiem przypadków rzadkich, trwają po pół godziny; dwie godziny zdaje się tu być zupełnym krańcem, poza którym stan mistyczny blednie w zwykłym świetle dziennym. Nieraz po tym wyblaknięciu własności jego tylko niedokładnie dają się odtworzyć w pamięci; gdy jednak stan powróci, natychmiast jest rozpoznany; i od jednego pojawienia się do drugiego może rozwijać się nieprzerwanie — stając się coraz bogatszym wewnętrznie i coraz większe zdobywając sobie znaczenie.

4. *Bierność.* Osiąganie stanu mistycznego może być ułatwione przez rozmyślne czynności przygotowawcze — przez skupienie na nim uwagi, za pomocą pewnych ćwiczeń cielesnych, lub innymi drogami wskazanymi w podręcznikach mistycznych; skoro jednak pewien znamienny rodzaj świadomości doprowadził już do stanu mistycznego, mistyk odczuwa, że jego własna wola jest jakby w zawieszeniu, wydaje mu się, jak gdyby był pochwycony i podtrzymywany przez jakąś potęgę wyższą. Ta ostatnia właściwość łączy stany mistyczne z pewnymi określonymi zjawiskami wtórnej lub rozdwojonej osobowości, jak np. mowa prorocza, pismo automatyczne lub transy mediumiczne. Te ostatnie stany jednak tym różnią się od mistycznych, że choćby najpełniej były rozwinięte, mogą zupełnie nie pozostawiać po sobie wspomnień, a wobec tego przechodzą bez wpływu na życie wewnętrzne doznającego je osobnika, czyniąc tylko przerwy w jego życiu. Natomiast stany mistyczne, w znaczeniu ścisłym, nigdy nie są samymi przerwami. Zawsze pozostaje coś z nich w pamięci wraz z poczuciem ich wagi. Zmieniają one normalne życie wewnętrzne doznającego ich podmiotu. W dziedzinach tych jednak trudno o rozróżnienie ścisłe i natrafiamy na najrozmaitsze stopniowania i pomieszania.

Powyższe cztery znamiona wystarczą do wyróżnienia grupy stanów świadomości dosyć szczególnych na to, aby posiadać imię i zasługiwać na zbadanie staranne. Grupę tę nazwijmy więc grupą mistyczną.

Wypada nam teraz zaznajomić się z przypadkami typowymi. Mistycy zawodowi, na szczycie swego rozwoju, nieraz pracowicie urządzali doświadczenia i budowali opartą na nich filozofię. Przypomnijcie sobie jednak, co powiedziałem w swoim pierwszym wykładzie: a mianowicie, że zjawiska najlepiej można zrozumieć wtedy, gdy badamy je wewnątrz właściwych im szeregów — każde zjawisko od jego zarodka aż do rozkładu w przejrzałości — i gdy porównamy je z przesadnymi lub zwyrodniałymi przypadkami zjawisk tego samego rodzaju. Dziedzina zjawisk mistycznych jest bardzo obszerna, znacznie obszerniejsza, aniżeli pozwala nam objąć czas, którym rozporządzamy. Przecie metoda badania szeregami jest dla należytego zrozumienia tak niezbędna, że musimy zastosować ją, jeśli rzeczywiście chcemy dojść do wniosków. Zacznę więc od zjawisk, które nie roszczą sobie prawa do szczególnego religijnego znaczenia, i skończę na tych, które przypisują sobie najwyższą wagę religijną.

Najprostszym zaczątkiem doświadczenia mistycznego zdaje się być to pogłębione poczucie znaczenia jakiegoś aforyzmu lub formuły, z którą przypadkowo spotkaliśmy się. Wołamy wówczas: „Słyszałem to powtarzane przez całe życie, lecz całkowitego znaczenia tych słów nie rozumiałem, aż do chwili obecnej". „Kiedy pewnego dnia mój towarzysz mnich — mówi Luter — powtarzał słowa z credo: «wierzę w grzechów odpuszczenie», dojrzałem «Pismo» w zupełnie nowym świetle i natychmiast poczułem, jakbym narodził się na nowo. Było to tak, jakbym znalazł przed sobą drzwi raju rozwarte na rozcież" *. Tego poczucia głębszego znaczenia nie wywołują twierdzenia rozumowe. Gdy umysł jest nastrojony w sposób właściwy, mogą je wywoływać pojedyncze wyrazy lub ich

* Jako inny przykład posłużyć może Newmana „Securus judicat orbis terrarum".

połączenia, gra światła na ziemi lub na morzu, zapachy i dźwięki muzyczne *. Większość z nas przypomina sobie dziwnie wzruszający wpływ pewnych ustępów poetyckich, które czytaliśmy w młodości; były to jakby jakieś niepojęte wrota, otwierające się poprzez tajemnicę faktów, poprzez dzikość i ucisk życiowy; serce nasze zagłębiało się w nie, drżąc radośnie. Wyrazy stały się dla nas dzisiaj zapewne czymś bardziej wytartym. Poezja liryczna jednak i muzyka mają wartość tylko w miarę podniecania mglistych wejrzeń w owo życie, które jest jakby dalszym ciągiem naszego, w miarę jak nęcą nas i zapraszają, choć łudzą jednocześnie. Dla wewnętrznego objawienia sztuki bywamy żywi lub umarli, zależnie od tego, czy zachowaliśmy lub utraciliśmy tę wrażliwość mistyczną.

Wyraźniejszym krokiem po drabinie mistycznej jest bardzo częste zjawisko polegające na tym, że nagle odnosimy wrażenie, jakobyśmy kiedyś byli już tutaj; wydaje się, że kiedyś, nie wiadomo kiedy, byliśmy ściśle w tym samym miejscu, z tymi samymi ludźmi, mówiąc te same rzeczy **.

* „Mezopotamia" jest prawdziwym zbiornikiem przypadków komicznych. Pewna zacna dama niemiecka, która nieco podróżowała w swoim czasie, miała zwyczaj opisywać mi swoją *Sehnsucht* do zobaczenia miasta „Philadelphia", którego cudowne imię zawsze działało na jej wyobraźnię. O Johnie Fosterze mówią, że oddzielne wyrazy (na przykład „Chalcedon" lub imiona dawnych bohaterów) miały na niego wpływ fascynujący. Przez pewien czas wyraz „pustelnik" wystarczał do wprawienia go w zachwyt. Wyrazy takie, jak „bory" lub „lasy", wzruszały go bardzo silnie. „Foster's Life, by Ryland", New York 1846, p. 3.

** W liście do B. P. Blooda Tennyson powiada o sobie:

„Nigdy nie doznałem żadnego objawienia przez narkotyki, nieraz jednak, już od dzieciństwa, gdy byłem sam, doznawałem pewnego rodzaju transu na jawie — że tak to nazwę w braku terminu lepszego. Przychodziło to na mnie przez milczące powtarzanie własnego imienia tak długo, aż wreszcie jakby przez nadmiar świadomości własnej osobowosci osobowość ta zdawała się rozpływać w jakiejś istocie nieogarnionej; a stan ten bynajmniej nie był czymś niejasnym — przeciwnie, było to pewne ponad wszystko, co wyrazić można; śmierć wydawała się jakąś śmieszną niemożliwością, a ewentualna utrata osobowości stawała się nie zamarciem, lecz jedynym życiem prawdziwym. Wstydzę się mego niedołężnego opisu. Zdaje się — zapomniałem powiedzieć, że cały ten stan daleko przekracza nasze zdolności wyrażania".

Profesor Tyndall w jednym z listów przytacza następujące wyrażenie Tennysona: „przez Boga wszechmocnego! nie ma w tym najmniejszego złudzenia. Nie jest to ekstaza mglista, lecz stan cudu transcendentalnego, któremu towarzyszy zupełna jasność umysłu". „Memoirs of Alfred Tennyson", II, 473.

James Crichton-Brown nadał tym nagłym najściom wspomnień niejasnych techniczną nazwę stanów sennych *. Stany te przynoszą ze sobą poczucie tajemniczości i metafizycznej dwoistości rzeczy, a także przeświadczenie rozszerzenia się spostrzeżeń, wydających się czymś bliskim, lecz nigdy nie dopełnionym. Podług zdania dra Crichton-Browna stany te łączą się z pewnym pogmatwaniem i osłabieniem samowiedzy, co często poprzedza ataki padaczkowe. Podług mnie ten uczony psychiatra niepotrzebnie nadaje znaczenie przerażające zjawisku dość drobnemu. Zjawisko to śledzi on w kierunku jego ustopniowań wstecznych — aż do choroby; nasze badania idą w kierunku przeciwnym — głównie ku górze. Różnica pomiędzy tymi stanowiskami wykazuje, jak ważną jest rzeczą niezaniedbywanie żadnych związków jakiegoś zjawiska, które może okazać się jako coś zachwycającego lub przerażającego, zależnie od tego, z czym łącznie je rozpatrujemy.

Przy nieco głębszym zanurzeniu się w świadomość mistyczną napotykamy inne stany senne. Przeżycia takie, jakie opisuje Charles Kingsley, bynajmniej nie należą do przypadków rzadkich — szczególnie w młodości.

„Niekiedy, gdy chodzę po polach, doznaję wrażenia, że wszystko, co widzę, posiada jakieś znaczenie, tylko ja nie zawsze mogę zrozumieć je. Wrażenie, że jestem otoczony prawdami, których działania nie mogę dosięgnąć, przechodziło czasami w nie dające się opisać przerażenie... Czy nigdy nie odczuwaliście, że wzrok umysłowy może dostrzegać waszą duszę rzeczywistą tylko w wyjątkowych chwilach świętych?" **

Bardziej krańcowy stan świadomości mistycznej opisuje J. A. Symonds; a zapewne więcej ludzi, niż przypuszczamy, mogłoby z własnego doświadczenia opowiedzieć coś podobnego.

„Niespodziewanie — pisze Symonds — w kościele, w towarzystwie, kiedym czytał, lub w innych okolicznościach, zdaje mi się, że wtedy,

* „The Lancet", July 6 i 13 — 1895; przedrukowane jako „Cavendish Lecture on Dreamy Mental States", London, Baillière, 1895. Było to przedmiotem wielu rozważań psychologów. Patrz np. *Bernard Leroy*, „L'Illusion de Fausse Reconnaissance, Paris 1898.

** „Charles Kingsley's Life", I, 55, przytoczony przez Inge: „Christian Misticism", London 1899, p. 341.

gdy mięśnie moje były w spoczynku, czułem zbliżanie się nastroju. Niepokonanie opanowywał on mój umysł i wolę, trwał przez czas wydający mi się całą wiecznością i niknął w szeregu wrażeń szybkich, podobnych do budzenia się spod działania środka znieczulającego. Jednym z powodów, dla których nie lubiłem tego rodzaju transu, było to, że nie mogłem go sam sobie opisać. Nawet dzisiaj nie znajduję wyrazów zdolnych uczynić go zrozumiałym. Polegał on na stopniowym, lecz szybko postępującym zacieraniu przestrzeni, czasu, wrażliwości i tych różnorodnych czynników doświadczenia, które zwykliśmy uznawać za określające naszą jaźń. W miarę usuwania warunków świadomości zwykłej, zyskiwało na sile poczucie świadomości głębszej, jakby bardziej zasadniczej, leżącej gdzieś u podstawy. Wreszcie nie zostawało nic, oprócz czystej, absolutnej, oderwanej jaźni. Wszechświat stawał się czymś bez formy i bez treści; lecz jaźń trwała — olbrzymia w swej żywej ostrości, niesłychanie mocno wątpiąca o rzeczywistości, przygotowana, jak się zdawało, na to, że całość otaczającego ją istnienia pęknie jak bańka mydlana. A co wówczas? Uświadomienie sobie zbliżającego się rozkładu, ponure przeświadczenie, że stan ten był ostatnim stanem jaźni świadomej, poczucie, że dotarłem do ostatniej kreski bytu, do brzegu otchłani, że udało mi się wykazać wiekuistą Maję, czyli złudzenie — wszystko to znowu podnosiło mnie duchowo lub zdawało się podnosić. Powrót do zwykłych warunków istnienia wrażliwego zaczynał się u mnie od odzyskania dotyku, po czym następowała stopniowa, lecz szybka fala znanych wrażeń i zainteresowań codziennych. Wreszcie czułem się znowu istotą ludzką. I jakkolwiek pytanie o znaczeniu życia wciąż pozostawało bez odpowiedzi, wdzięczny byłem za powrót z otchłani — za uwolnienie od tak strasznego wtajemniczania w misteria sceptycyzmu.

Ten trans powtarzał się, choć coraz rzadziej, aż do dwudziestego ósmego roku życia. Na moją rozwijającą się duchowość miało to taki wpływ, że okoliczności sprowadzające świadomość tylko zjawiskową miały dla mnie charakter czegoś upiornie nierzeczywistego. Nieraz budząc się z tego nieokreślonego stanu nagiego, silnie czującego bytu, sam siebie pytałem z niepokojem — gdzie jest rzeczywistość — czy jest nią ten trans dumnej, pustej, uświadamiającej i sceptycznej jaźni, z którego wychodzę, czy też otaczające zjawiska i nawyknienia, które obejmują tamtą jaźń wewnętrzną, budując inną z cielesno-ziemskiego konwencjonalizmu? A także — czy ludzie są sami sprawcami pewnych snów, których senną beztreściwość pojmują w tych chwilach brzemiennych zdarzeniami? I co by się stało, gdyby trans dosięgnął kresu" *.

* *H. F. Brown*, „J. A. Symonds. A Biography", London 1855, p. 29—31 (skrócone).

W opowiadaniu, jak powyższe, niewątpliwie czuć coś chorobliwego *. Następny krok ku stanom mistycznym wprowadza nas w dziedzinę, którą mniemanie powszechne i filozofia moralna od dawna napiętnowały jako chorobliwą; jakkolwiek życie praktyczne oddzielnych ludzi i niektóre liryczne kierunki poetyckie zdają się świadczyć o jej idealizmie. Mam tu na myśli świadomość wywołaną przez środki odurzające i znieczulające, a szczególnie przez alkohol. Wpływ na ludzkość alkohol niewątpliwie zawdzięcza swej mocy podniecania ludzkich zdolności mistycznych, zwykle wgniecionych w ziemię przez zimne fakty i suchy krytycyzm trzeźwości. Trzeźwość pomniejsza, rozróżnia i mówi — nie! Odurzenie powiększa, jednoczy i mówi — tak! Alkohol jest w rzeczywistości wielkim wywoływaczem potakiwania w człowieku. Przenosi on swego wyznawcę od zimnego obwodu rzeczy do ich gorącego i promiennego serca. Na chwilę jednoczy go z prawdą i nie tylko przez perwersję poszukują ludzie alkoholu. Dla człowieka biednego i dla analfabety zastępuje on koncert symfoniczny i literaturę. Czyż to nie tragiczne, że tak wielu z nas jedynie w alkoholu, czyli na granicy zezwierzęcenia i upadku, spojrzeć może w nieskończoność. Świadomość pijana jest częścią świadomości mistycznej i nasz pogląd na nią musi wynikać z poglądu na świadomość mistyczną w ogóle.

Tlenek azotu i eter, a szczególnie tlenek azotu, gdy jest dostatecznie rozcieńczony powietrzem, nadzwyczajnie podnieca świadomość mistyczną. Przed wdychającym zdają się otwierać całe otchłanie prawdy. Prawda ta jednak blednie i niknie, gdy podejdziemy do niej, i jeśli pozostaje z niej kilka słów, w których zdawała się ona zawierać, słowa te okazują się najzupełniej pozbawionymi znaczenia. Pomimo to pozostaje

* Crichton-Brown umyślnie powiada, „że najwyższe ośrodki nerwowe Symondsa były do pewnego stopnia osłabione lub uszkodzone przez te stany senne, które martwiły go tak bardzo". Symonds był zresztą aż potworny w wielostronności swej pracy mózgowej, a jego krytyk niczym nie usprawiedliwia swego dziwnego o nim zdania, z wyjątkiem chyba tego, że Symonds uskarżał się, jak skarżą się ludzie wrażliwi i ambitni, na niepewność swego posłannictwa życiowego.

wrażenie, że było tam coś głęboko rozumnego, i znam niejedną osobę, przekonaną, że podczas odurzenia tlenkiem azotu doznajemy istotnego objawienia metafizycznego.

Przed kilku laty sam robiłem spostrzeżenia nad zatruciem tlenkiem azotu i podałem je w druku. Umysł mój znalazł się wówczas pod naporem wniosku, robiącego na mnie aż dotychczas niewzruszone wrażenie prawdy. Zasadza się on na tym, że nasza zwykła świadomość na jawie, nasza — że tak powiem — świadomość rozumowa, jest tylko pewnym szczególnym typem świadomości, poza którym, oddzielone odeń tylko cieniutką błonką, leżą formy potencjalne świadomości zgoła odmiennych. Możemy przejść przez życie nie podejrzewając nawet ich istnienia; dość jednak zastosować właściwy środek podniecający, aby po jednym dotknięciu zjawiły się one w całej pełni; odpowiadają one określonym typom umysłowym, zapewne gdzieś znajdującym dla siebie warunki użyteczności i przystosowania. Żaden opis całokształtu wszechświata nie może być zupełny, jeśli pomija te inne formy świadomości. Pytanie tylko, jak patrzyć na nie, skoro tak widoczny jest brak ciągłości pomiędzy nimi i świadomością zwykłą. Mogą one określać stanowiska, chociaż nie dostarczają formuł; otwierają widok na całe dziedziny, jakkolwiek nie podają ich zarysu. W każdym razie nie pozwalają na przedwczesne zamknięcie nowych porachunków z rzeczywistością. Gdy spojrzę na swoje własne doświadczenia, wszystkie one skłaniają mnie ku poglądowi, któremu nie mogę nie przypisywać pewnego znaczenia metafizycznego. Główną jego tonację stanowi zawsze pogodzenie się. Wydaje się, jakby przeciwieństwa tego świata, których starcia wzajemne są przyczyną naszych trudności życiowych i niepokojów, zlewały się w jedność. Nie tylko przekonujemy się, że są one jakby przeciwnymi gatunkami, należącymi do tego samego rodzaju, lecz *jeden z gatunków*, lepszy i szlachetniejszy, *sam staje się rodzajem wsysając i wchłaniając w siebie swego przeciwnika*. Wiem, że brzmi to niejasno z punktu widzenia zwykłej logiki, nie mogę jednak uwolnić się zupełnie spod autorytetu tego twierdzenia; czuję,

że musi to oznaczać cośkolwiek. Jest to coś w rodzaju znaczenia filozofii heglowskiej, jeśli w ogóle można je pochwycić. Kto ma uszy ku słyszeniu, ten słyszy, dla mnie żywe poczucie rzeczywistości tego jawi się dopiero w stanie sztucznie mistycznym *.

Tylko co mówiłem o ludziach wierzących w objawienia narkotyczne; i ich także doprowadzają one do poglądu monistycznego, w którym *odmienność* w rozmaitych swych formach zdaje się być pochłonięta przez *Jedno*.

Jeden z nich pisze:

„Wchodzimy wewnątrz tego ducha, wszystko przenikającego, zapominamy i jesteśmy zapomniani, stąd każdy jest wszystkim — wchodzimy w Boga. Nie ma już góry, ani dołu, ani inności, jest tylko życie, w którym unosimy się. «Jedno pozostaje, a wiele zmienia się i przechodzi». A każdy z nas *jest* tym pozostającym *Jednym*. Oto ostatnie słowo... Jest to nie mniej pewne niż samo istnienie, z którego wszystkie nasze troski wypływają. Na tych wyżynach spokojnych i górujących nad wszelkim dualizmem, nad wszelką antytezą, zażywałem samotności, tylko z samotnością bożą równać się zdolnej" **.

---

* Któryż z czytelników Hegla może wątpić, że górujące nad całą jego filozofią poczucie Bytu udoskonalonego wraz z jego wessaną przezeń innością musi pochodzić z przewagi w świadomości Hegla takich stanów mistycznych, które u innych ludzi nie przekraczają dziedzin podświadomych. Całe to pojęcie nosi na sobie znamiona wyraźnie mistyczne i „Aufgabe" logicznego wypowiedzenia go niewątpliwie narzucone było Heglowi przez przeżycie mistyczne.

** *Beniamin Paul Blood*, „The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy", Amsterdam, N.-Y., 1874, p. 35, 36.

Blood parokrotnie próbował naszkicować objawienie za pomocą środków znieczulających; drukował on to w broszurach wysokiej wartości literackiej, wyłączonych z obiegu księgarskiego i tylko prywatnie przez autora rozpowszechnianych pomiędzy znajomymi. Objawienia te zrobiły wielkie wrażenie na Xenosie Clarku, filozofie młodo zmarłym w Amherst, w latach osiemdziesiątych. „Przede wszystkim — pisał on kiedyś do mnie — p. Blood i ja zgadzamy się, że objawienie stanowczo nie jest charakteru wzruszeniowego. Jest ono zupełnie bezbarwne. Jak powiada p. Blood, daje nam ono jedyny i wystarczający pogląd na to, dlaczego — lub raczej jak — teraźniejszość wepchnięta jest na przeszłość i wessana przez próżnię przyszłości. Jego konieczność nieunikniona wymyka się spod wszelkich prób rozważania i wytłumaczenia go. Całe ono jest czymś poprzedzającym, jakimś przypuszczeniem z góry i wszelkie skierowane nań zapytania zawsze są spóźnione. Jest to *inicjacja w przeszłość*". Rozwiązywałaby tu tajemnicę formuła, dzięki której „teraz" rozwijałoby się samo z siebie, nie ginąc jednak nigdy. Zaiste, dzięki czemu byt się roztwiera? Formalne istnienie jakiejś rzeczy, jej określenie logiczne, jest statyczne. Dla samej logiki każde zapytanie zawiera swą własną odpo-

Oto rzeczy o brzmieniu rzeczywiście mistyczno-religijnym. Tylko co wspomniałem o J. A. Symondsie; i on także podaje następujące doświadczenie mistyczne z chloroformem:

„Kiedy przeminęły drżenia i duszność, wydało mi się, jakbym pogrążony był w bladości bezbarwnej; potem przyszły błyski światła silnego, przerywane czarnością, z mocnym widzeniem wszystkiego, co działo się wokół mnie w pokoju; lecz bez wrażeń dotykowych. Zdawało mi się, że jestem bliski śmierci; nagle dusza moja poczuła się w obecności Boga, rozmawiającego ze mną i odnoszącego się do mnie tak, jak odnosić się może ktoś silny i niezawodnie rzeczywisty. Czułem, że płynie on nade mną, jakby światłem. Niepodobna opisać uniesienia, którego doznałem. Później zacząłem budzić się powolnie spod wpływu narkotyku i dawne poczucie mego stosunku do świata jęło powracać, a nowe poczucie stosunku do Boga blednąć. Niespodziewanie wskoczyłem obu nogami na krzesło, na którym siedziałem, krzycząc głośno: «To zbyt okropne, zbyt okropne, zbyt okropne!» A rozumiałem przez to, że nie mogę znieść tego rozczarowania. Potem rzuciłem się na podłogę i wreszcie obudziłem się zakrwawiony, wołając do dwóch przerażonych lekarzy: «Czemużeście mnie nie zabili, czemu nie daliście mi umrzeć?» Bo pomyślcie tylko. Doznać w długim, bezterminowym uniesieniu wizji Boga prawdziwego, w całej jego czystości, miłosierdziu, prawdzie i miłości doskonałej, a później przekonać się, że wszystko to nie było objawieniem, jeno złudą nienormalnego podniecenia mózgowego.

Przecie pozostaje pytanie: czy możliwe jest, aby to wewnętrzne poczucie rzeczywistości, które zjawiło się wówczas, gdy moje ciało umarło dla wrażeń zewnętrznych, gdy umarło dla zwykłego poczucia stosunków fizycznych, było nie tylko złudzeniem, lecz doświadczeniem rzeczywistym? Czy możliwe jest, abym czuł w owej chwili to, o czym święci mówią, że czują je zawsze, czyli nie dającą się wykazać, lecz najniezawodniejszą pewność istnienia Boga?" *

wiedź: po prostu napełniamy dół tym śmieciem, któreśmy zeń wydobyli. Dlaczego dwa razy dwa jest cztery? Ponieważ rzeczywiście cztery jest dwa razy dwa. W ten sposób logika nie widzi ruchu w życiu, lecz moment zatrzymany. Coś idzie, ponieważ jest chodzeniem. Lecz objawienie dodaje: idzie, ponieważ jest i *było* chodzeniem. Wydaje się, jak gdyby w objawieniu chodziło się wokół siebie samego. Filozofia zwykła podobna jest do psa goniącego po swym własnym śladzie. Im dalej biegnie, tym dłuższą drogę ma przed sobą i jego pysk nigdy nie dotknie pięt, ponieważ zawsze jest przed nimi. W ten sposób teraźniejszość jest zawsze wnioskiem z góry postawionym i zawsze spóźniam się, gdy chcę zrozumieć ją. Lecz w chwili budzenia się spod znieczulenia, akurat wówczas, *przed samym wejściem w życie*, udaje mi się, że tak powiem, rzucić spojrzenie na własne pięty, spojrzenie na sprawę wiekuistą w chwili rozpoczynania życia. Prawda jest w tym, że odbywamy podróż ukończoną, zanim zaczęliśmy ją; i rzeczywisty cel filozofii osiągnięty jest nie wówczas, gdy dochodzimy do naszego przeznaczenia, lecz gdy pozostajemy w nim (boć tam już jesteśmy); przypadkowo zdarza się to w życiu wówczas, gdy zaprzestajemy dociekań intelektualnych. Oto dlaczego objawienie uśmiecha się ironicznie, gdy spojrzymy na nie. Powiada nam ono, że zawsze jesteśmy spóźnieni o jedną sekundę — w tym jest wszystko. „Mógłbyś znajdować przyjemność w całowaniu swych własnych ust, znaczy to — bylebyś tylko miał sposób. A rzecz ta byłaby łatwą, gdyby stały one w miejscu, zanim zbliżysz się do nich. Czemużby nie urządzić tego w jakiś sposób?"

Czytelnicy, usposobieni dialektycznie, rozpoznają zapewne w tych wyrażeniach dziwacznych przynajmniej nieobcą im dziedzinę myśli. W swej broszurze ostatniej — „Tennyson's Trances and the Anaesthetic Revelation" — p. Blood tak opisuje wartość życiową objawienia pod działaniem środków znieczulających.

„Objawienie (przez środki znieczulające) jest Inicjacją Człowieka w Odwieczne Misterium, w Otwartą Tajemnicę Bytu, objawiającą się jako Nieunikniony Wir Ciągłości. Nieunikniony — oto słowo właściwe. Przyczyna jego jest w nim samym — jest on tym, czym być musi. Nie pochodzi ani z miłości, ani z nienawiści, ani ze smutku, ani z radości, ani ze zła, ani z dobra. O celu, początku i zamiarach swoich nic on nie wie.

W objawieniu nie masz nic osobliwego ani ciekawie różnorodnego, lecz prześwietla ono dzieje i religię jakąś dziwną jasnością osobistą; nadaje wszystkiemu rację bytu i sprawia, że dziejące się ma charakter raczej przypomnienia — niż rzeczy nowej.

Objawienie — z początku uroczyste i przerażające — szybko staje się czymś tak powszednim i dającym wyrażać się przysłowiami, że zamiast strachu budzi ufną radość: czujemy się zjednoczeni z czymś pierwotnym i powszechnym. Ale żadne słowa nie zdołają wyrazić tego uniesienia radości, tego Adamowego obudzenia się do życia, którego wówczas człowiek doznaje.

Za każdym razem przychodzi to samo i za każdym razem stwierdzamy, że nie może tu być żadnej zmiany. Wracając do świadomości normalnej, przypominamy sobie wszystko tylko w sposób ułamkowy i niedokładny. Na próżno staramy się ująć znaczenie tych przeżyć w jakąś formułę słowną. Na pociechę pozostaje nam tylko przeświadczenie, że poznaliśmy prawdę prawd, że sięgnęliśmy do samych korzeni, do znaczenia i celów rasy. Kto tam był, ten o rzeczach duchowych już nic nowego dowiedzieć się nie może.

Objawieniu towarzyszy pewność niezachwiana, że Królestwo jest w nas. Każdy dzień staje się wówczas dniem sądu ostatecznego; ale wieczność nie ma punktów krytycznych ani też nie można by krzywej jej wykreślić. Astronom powiększa jednostkę miary, aby opanować oszołamiający ogrom wielkich liczb: trzymajmy się metody podobnej i rozbieżną różnorakość rzeczy sprowadzajmy do naszej jedni wewnętrznej.

Odkąd poznałem to objawienie, jest ono pokarmem mej duszy. Świat przestał być dla mnie tą rzeczą straszną, za jaką nauczono mnie uważać go. Już od dwudziestu siedmiu lat żyję tym. Znaczenie bytu odsłoniło się przede mną: stoję wobec niego zdziwiony radośnie i głęboko spokojny". (Przekł. wolny — nieco skrócony) (*przyp. tłum.*).

* Tamże, pp. 78—80 (skrócone). Dołączam także, skracając je, inne ciekawe objawienie narkotyczne przysłane mi w rękopisie przez jednego z przyjaciół angielskich. Podmiotem jest tu kobieta wykształcona, której dano eter w celu dokonania operacji chirurgicznej.

„Dziwiłam się, że jestem w więzieniu i że mnie torturują; przypominałam sobie, żem nieraz słyszała o «uczeniu się przez cierpienie», a wobec rze-

Tutaj dochodzimy do czystego mistycyzmu religijnego. Pytania Symondsa cofają nas do tych przykładów, które przytaczaliśmy w rozdziale o rzeczywistości niewidzialnego mówiąc o nagłym uprzytomnieniu sobie bezpośredniej obecności Boga. W takiej lub innej postaci zjawisko to nie należy do rzadkich.

„Znam — pisze Trine — pewnego urzędnika policyjnego, który opowiadał mi, że nieraz wracając wieczorem do domu doznawał nadzwyczaj silnego poczucia jedni z Potęgą Nieskończoną. Duch Pokoju Nie-

---

czy widzianych, słuszność tego zdania uderzyła mnie tak mocno, że powiedziałam głośno: «cierpieć — *jest to* uczyć się».

W tej chwili znowu straciłam przytomność. Mój sen ostatni bezpośrednio poprzedzał utratę przytomności. Trwał on zaledwie parę sekund i był dla mnie bardzo żywy i rzeczywisty, jakkolwiek w słowach może wydawać się niejasnym. Jakaś wielka istota czy potęga przechodziła po niebie; stopy jej szły po drodze będącej jakby błyskawicą; sunął się po niej jak koła po szynach. Błyskawica ta była w całości złożona z duchów ludzi niezliczonych, przyciśniętych jeden do drugiego; a ja byłam jednym z nich. On posuwał się po linii prostej, a każda cząstka tej drogi czy błyskawicy zdobywała króciutkie, świadome istnienie tylko po to, aby On mógł przejść. Zdawało mi się, że jestem wprost pod stopą Boga, i sądziłam, że ssie On własne życie z mojego cierpienia. Wówczas zobaczyłam to, co usiłował On zrobić przez całą swą potęgę: chciał *przemienić swój bieg, odchylić* linię błyskawicy, do której był przywiązany, w upragnionym przez siebie kierunku. Poczułam własną giętkość i ustępliwość i wiedziałam, że mu się powiedzie. Zginał mnie tworząc załom za pomocą mego bólu, raniąc mnie bardziej, niż kiedykolwiek w życiu byłam raniona; i w najostrzejszym momencie tego doznawania, gdy właśnie przechodził, zobaczyłam. Przez jedną chwilę zrozumiałam rzeczy, które teraz zapomniałam, których nikt zdrowy pamiętać nie może. Kąt ten był kątem rozwartym, a przypominam sobie, jak myślałam, że gdyby mógł stać się kątem prostym lub ostrym, byłabym jeszcze więcej i cierpiała, i widziała, i prawdopodobnie byłabym umarła.

Przeszedł i odetchnęłam. W tej chwili przesunęło się przede mną całe moje życie — łącznie ze swymi najdrobniejszymi smutkami, i *zrozumiałam je*. To było znaczenie wszystkiego, to była praca, na którą wszystkie te smutki się złożyły. Nie widziałam zamiarów bożych, widziałam tylko kierunek jego dążeń i brak wszelkich wahań co do środków. Nie dbał on o mnie więcej, niż dba człowiek o zranienie korka, gdy otwiera butelkę wina, lub o zranienie naboju, gdy strzela. A przecie, gdym się obudziła, pierwszym uczuciem było i przyszło we łzach «Domine non sum digna», ponieważ postawiona byłam w pozycji, do której nie dorosłam. Przekonałam się, że w ciągu tej pół godziny (pod działaniem eteru) służyłam Bogu wyraźniej i czyściej, niż kiedykolwiek przedtem w życiu lub niż zdolna jestem pragnąć służyć. Byłam dla niego środkiem do wykończenia czy objawienia czegoś, nie wiem czego ani komu, i to ściśle do ostatecznych granic mojej zdolności cierpienia.

Wracając do świadomości, dziwiłam się, czemu, choć zaszłam tak głęboko, nie widziałam nic z tego, co święci nazywają miłością bożą — nic oprócz bożej niewzruszoności. I wówczas usłyszałam odpowiedź, którą mogę tylko tak

skończonego owładał nim, napełniał go i pod działaniem tej fali napływającej stawał się tak wrząco radosny, że jego nogi z trudem zdawały się trzymać bruku" *.

Niektóre krajobrazy zdają się posiadać szczególną zdolność budzenia takich nastrojów mistycznych **. Większość zebranych

---

uchwycić słowami: «wiedza i miłość są jednym, a miarą jest cierpienie». Podaję słowa tak, jak przyszły do mnie. Z tym weszłam do tego (co zdawało się światem sennym w porównaniu z porzucaną przeze mnie rzeczywistością) i zobaczyłam, że to, co uznawane będzie za «przyczynę» mojego doświadczenia, było lekką operacją przy niedostatecznym znieczuleniu eterem, na łóżku podsuniętym do okna, do zwykłego okna, wychodzącego na zwykłą ulicę. Gdybym miała sformułować część tych prawd, na które podczas wizji rzuciłam spojrzenie, powiedziałabym, że stanęły przede mną rzeczy następujące: wiekuista konieczność cierpienia i fakt, że na miejscu winowajcy zawsze jest tylko człowiek cierpiący; zakryta i niemożliwa do ukazania innym natura cierpień najcięższych; bierność geniuszu i jego zasadnicza bezbronność, podobny jest bowiem narzędziu — raczej poruszany niż poruszający, zmuszony czynić to, co czyni; obowiązek bezwzględny płacenia za każde odkrycie; i wreszcie fakt, że zapłata wnoszona przez geniusza «widzącego» zawsze przewyższa zysk, przez pokolenie z danej nowości wyciągany. Geniusz wydaje się tu kimś, kto przez całe życie morduje się, aby zarobić na wyratowanie swej okolicy od głodu; i kiedy wreszcie, śmiertelnie wyczerpany, rozporządza koniecznymi 100 tysiącami rupii, Bóg porywa mu te pieniądze, oddaje mu z powrotem tylko jedną rupię i mówi: Daj to głodnym. Reszta jest dla *mnie!* Zobaczyłam także, że to, co widzimy, przewyższa bezmiernie nasze zdolności logicznego wypowiedzenia się.

Rzeczy te mogą wydawać się wam złudzeniem lub truizmami, dla mnie jednak są to prawdy mroczne, a możność wyrażenia ich, choćby w takich słowach, jak powyższe, była mi dana w śnie eterowym".

* „In Tune with the Infinite", p. 137.

** Większy Bóg połyka mniejszego. Czerpię to z rękopiśmiennych zbiorów Starbucka.

„Nigdym nie tracił świadomości obecności Boga, aż do chwili, kiedym stanął u stóp Niagary. Wówczas w ogromie tego, com widział, utraciłem go. Straciłem także siebie samego, czując, że jestem zbyt drobnym atomem, aby spostrzegł mnie Bóg wszechmogący".

Oto jeszcze podobny przykład ze zbiorów Starbucka.

„W tym czasie nieraz nachodziła mnie świadomość tego, że Bóg jest w pobliżu. Powiadam: Bóg, aby wyrazić to, co jest niewyrażalne. Mówię tu o bliskości, lecz jest to wyrażenie nazbyt podsuwające myśl o jakiejś osobistości; naprawdę w chwilach tych nie było świadomości osobistości, jeno coś we mnie samym kazało mi odczuwać siebie, jako część czegoś znacznie większego ode mnie i kierującego mną. Czułem się jednością z trawą, z drzewami, z ptactwem, z owadami, ze wszystkim w przyrodzie. Ponosiła mnie radość samego faktu istnienia, radość, żem jest częścią wszystkiego — częścią kapiącego deszczu, częścią cienia rzucanego przez chmury, częścią pni drzewnych. W następnych latach chwile takie nie przestawały przychodzić, a ja zawsze pragnąłem ich. Tak dobrze poznałem zadowolenie, płynące z zatracenia się w dostrzeganiu potęgi i miłości wyższej, że czułem się nieszczęśliwy z powodu chwilowości tego dostrzegania".

przeze mnie przypadków uderzających miała miejsce na świeżym powietrzu. Literatura potwierdza to w wielu bardzo ustępach; oto na przykład wyjątek z Amiela „Journal Intime".

„Czyż nigdy już nie nawiedzicie mnie, wy, marzenia cudowne, które miewałem niegdyś? Raz, było to za czasów młodzieńczych, o świcie, w ruinach zamku Faucigny; kiedy indziej w górach, pod słońcem południowym w Lavey, gdym leżał pod drzewem, a trzy motyle unosiły się nade mną; innym razem — gdy leżąc na wznak, na piaszczystym wybrzeżu morskim, gubiłem się wzrokiem w drodze mlecznej. Czyż nigdy już nie przyjdziecie wy, marzenia olbrzymie, nieśmiertelne, kosmiczne, w których świat cały do piersi nam wpływa, głowa gwiazd sięga i nieskończoność jest naszym udziałem? Chwile boskie, godziny uniesienia, kiedy myśl przelatuje ze świata do świata, przenika wielką zagadkę i spokojna, głęboka jak ocean, jasna i bezgraniczna jak niebo błękitne, oddycha przestworami... chwile narzucania się prawd nieodpartych, kiedy człowiek czuje się wielkim jak wszechświat i niby bóg jakowyś spokojnym?... Wszystko — od sfer niebieskich do mchów i muszelek — jest nam wówczas poddane, żyje w naszym łonie i z niewzruszalnością przeznaczenia, namiętnym zapałem miłości spełnia w nas swą pracę wiekuistą. Co za godziny! co za wspomnienia! Te resztki, które z nich pozostają, jak z odwiedzin Ducha Świętego, wystarczają, aby napełnić nas czcią i zapałem najwyższym".

Oto opowiadanie podobne z pamiętnika ciekawej idealistki niemieckiej, Malwiny von Meysenbug:

„Byłam sama na wybrzeżu morskim, gdy napłynęły na mnie te myśli wyzwalające i godzące. I znowu, jak niegdyś w Alpach Dauphine, rzuciłam się na kolana przed obliczem oceanu, tego symbolu nieskończoności. Czułam, że modlę się tak, jak nigdy przedtem — i poznałam, czym naprawdę jest modlitwa: że jest ona powrotem z osamotnienia indywidualnego do świadomości jedni ze wszystkim istniejącym; klę-

Przypadki podane w moim III wykładzie, str. 63—67, jeszcze lepiej by się tu nadawały. W swoim studium o utracie osobowości („The Atlantic Monthly", vol. LXXXV, p. 195), miss Ethel D. Puffer wyjaśnia, że zanik poczucia jaźni i wrażenie bezpośredniej jedni z przedmiotem wynika z powodu usunięcia w tych doświadczeniach gwałtownych ruchowego przystosowania, zwykle pośredniczącego pomiędzy stałym tłem świadomości (czyli jaźnią) i jakimkolwiek przedmiotem wysuniętym na plan pierwszy. Zmuszony jestem odesłać czytelnika do tego wielce pouczającego artykułu, który — jak wydaje mi się — rzuca światło na warunki psychologiczne, jakkolwiek nie tłumaczy, dzięki czemu doświadczenie takie w oczach doznającego je osobnika nabiera wartości objawienia.

kamy do modlitwy jako istoty znikome, a wstajemy jako wiekuiste. Ziemia, niebo i morze dźwięczą jakąś olbrzymią, wszystko obejmującą harmonią. Wydawało mi się, jakby otaczał mnie chór wszystkich wielkości, jakie żyły kiedykolwiek. Czułam się zjednoczona z nimi wszystkimi i zdało mi się, że tak mnie pozdrawiały: «I ty należysz do liczby tych, którzy zwyciężają»" *.

Znany ustęp z Walta Whitmana jest klasycznym wyrazem występującego sporadycznie typu doświadczenia mistycznego.

„Wierzę w ciebie, moja duszo...
Pójdź przechadzać się ze mną po murawie i rozśpiewaj swoje piszczałki.

Miłuję tylko kołysankę, tylko cichy szept twego głosu.
Pamiętam, jak raz leżeliśmy w cichy poranek letni.
I wnet podniósł się pokój wraz z wiedzą, wszystko ziemskie przekraczającą, i opłynął mnie dookoła.
Wiem, że ręka Boża jest zapowiedzią mojej własnej,
Że duch Boży jest bratem mojego.
Że wszyscy ludzie byli i są mymi braćmi, a wszystkie kobiety mymi kochankami
I że sternikiem stworzenia jest miłość" **.

Mógłbym dać więcej przykładów, lecz jeden wystarczy. Biorę go z pamiętnika J. Trevora („May Quest for God", London 1897, pp. 268, 269 — skrócone).

„Pewnej słonecznej niedzieli rano moja żona i synowie poszli do kaplicy unitariańskiej w Macclesfield. Czułem, że nie mogę im towarzyszyć; porzucenie blasku słonecznego na wzgórzach i zejście w czas

* „Memoiren einer Idealistin", 5 Auf., 1900, Bd. III, S. 166.

** W innym miejscu Whitman wyraża się w sposób następujący:

„Przy powstawaniu każdej wyższej tożsamości ludzkiej — pisze on — poza samym intelektem czynne jest jeszcze coś, co wywołuje intuicję równowagi doskonałej w czasie i przestrzeni; jawi się to samorzutnie, często bez tzw. wykształcenia (chociaż to właśnie uważałbym za jądro i cel każdego wykształcenia na nazwę tę zasługującego), i ład wyższy wprowadza do całej tej różnorakości: do radości głupców, do tego złudzenia niewiarogodnego i powszechnego niedostosowania, który nazywamy *światem*. Jest to spojrzenie duszy na wątek boski i nić niewidzialną, podtrzymującą całe zbiorowisko rzeczy, wszystkie dzieje i czasy, wszystkie, choćby najdrobniejsze i najbardziej nikłe przypadki. Prosty optymizm wyjaśnia tylko powierzchnię tego spojrzenia duszy, tego najgłębszego jądra duchowego".

Whitman zarzuca Carlyle'owi, że brak mu było tego ujęcia rzeczy. „Specimen Days and Collect", Philadelphia 1882, p. 174.

tak piękny do kaplicy wydawało mi się samobójstwem duchowym. A czułem tak silną potrzebę świeżego natchnienia i nabrania rozpędu życiowego. Niechętnie i w usposobieniu smutnym opuściłem żonę idącą z dziećmi do miasta, a sam z psem i kijem poszedłem dalej w góry. W pokrzepiającym powietrzu porannym, wobec piękna wzgórz i dolin, rychło wyzbyłem się smutku i żalu. Z godzinę szedłem drogą ku C., a potem zawróciłem. Wracając, niespodziewanie, bez żadnego przygotowania, poczułem, że jestem w niebie: był to stan wewnętrzny pokoju, radości i jakiejś pewności niewypowiedzianie silnej; towarzyszyło temu wrażenie kąpania się w ciepłym, jarzącym świetle, które jakby z zewnątrz przenikało do wnętrza. Wydawało mi się, jakbym przerastał własne ciało, choć wszystko wokół mnie było jeszcze jaśniejsze i bliższe, niby dzięki oświetleniu, w którego ognisku znajdowałem się. Głębokie to wrażenie — słabnąc — trwało póty, póki nie doszedłem do domu, i pozostało jeszcze przez czas jakiś, ustępując tylko stopniowo".

Autor dodaje, że zna teraz dobrze te doświadczenia, ponieważ nieraz później powtarzały się.

„Życie duchowe — pisze on — zrozumiałe jest dla tych, którzy je przeżywają, lecz co mamy powiedzieć nie pojmującym go? Powiedzieć możemy przynajmniej, że jest to życie, którego doświadczenia dowiodły jego rzeczywistości dla człowieka posiadającego je; doświadczenia te bowiem nie nikną, choć doprowadzimy je do zetknięcia z obiektywnymi rzeczywistościami życia. Sny nie wytrzymują tej próby — budzimy się z nich i widzimy, że były to tylko sny. Błądzenia mózgu przemęczonego również próby tej nie wytrzymują. Najwyższe, doznane przeze mnie, doświadczenia obecności bożej były rzadkie i krótkie — jakby błyski świadomości, zmuszające mnie do wykrzykniku zdziwienia: «Bóg jest *tutaj!*» — lub też były to mniej silne uniesienia i wejrzenia ustępujące tylko stopniowo. Nieraz zastanawiałem się nad wartością tych chwil. Nikomu nie wspomniałem o nich, bojąc się, abym nie był posądzony o opieranie swego życia i pracy na fantazjach. Przekonałem się jednak, że z każdej próby wychodziły one nieporuszone, i dzisiaj stoją przede mną jako najbardziej rzeczywiste w mym życiu doświadczenia i przy tym jako doświadczenia, które wytłumaczyły, usprawiedliwiły i zjednoczyły wszystkie przeżycia dawniejsze i cały mój rozwój dotychczasowy.

Ich rzeczywistość i ich daleko sięgające znaczenie stały się nawet jaśniejsze i bardziej widoczne. Gdy nadchodziły, żyłem życiem najpełniejszym, najsilniejszym, najzdrowszym i najgłębszym. Nie szukałem ich. Jeślim czego szukał z pełną świadomością, to silniejszego przeżycia własnego życia, i to bez względu na możliwe nieprzychylne sądy świata. Poczucie obecności bożej jawiło się najsilniej wtedy, kiedym prowadził życie najbardziej rzeczywiste; czułem się wówczas zatopiony w nieskończonym oceanie bożym" *.

Sądzę, że nawet najmniej mistyczni spomiędzy was muszą być teraz przekonani o istnieniu chwil mistycznych jako o stanie świadomości zupełnie szczególnego rodzaju i o tym głębokim wrażeniu, które stany te wywierają na ludzi doznających ich. Psychiatra kanadyjski, doktor R. M. Bucke, bardziej wyróżniającym się spomiędzy tych zjawisk nadaje nazwę „świadomości kosmicznej". „Świadomość kosmiczna — mówi dr Bucke — w swych przypadkach najwybitniejszych nie jest prostym rozwinięciem i rozszerzeniem zwykłej samowiedzy, z którą jesteśmy tak oswojeni; lecz jest to dodanie pewnej funkcji, tak różnej od wszystkiego, co posiada człowiek przeciętny, jak jego samowiedza różni się od wszystkich funkcji posiadanych przez jakiekolwiek bądź zwierzę wyższe".

„Pierwszym znamieniem świadomości kosmicznej jest poczucie kosmosu, czyli życia, i porządku wszechświatowego. Współrzędnie z poczuciem kosmosu przychodzi rozjaśnienie umysłowe, które dopiero umieszcza jednostkę na nowym poziomie istnienia — czyni z niej jakby członka nowego gatunku. Do tego przyłącza się stan podniecenia moralnego, nieopisane uczucia podniesienia dumy i radości; dalej zaostrzenie poczucia moralnego, będące czymś nie mniej wyraźnym, a większy wpływ mającym niż spotęgowanie siły intelektualnej. Z tym wszystkim przychodzi to, co mogłoby być nazwane poczuciem nieśmiertelności — świadomość życia wiecznego. Nie jest to przeczuciem nieśmiertelności, że człowiek będzie miał nieśmiertelność, lecz świadomość, że ma ją już teraz" **.

Punktem wyjścia dla badań dra Bucke'a nad innymi ludźmi było jego własne przeżycie typowego ataku świadomości kosmicznej. Wnioski swoje umieścił on w wielce interesującym tomie, z którego czerpię następujący opis tego, co mu się przytrafiło:

* J. *Trevor*, „My Quest for God", p. 256, 257.

** „Cosmic Consciousness. A study in the evolution of the human Mind", Philadelphia 1901, p. 2.

„Spędziłem wieczór w wielkim mieście czytając i rozprawiając o poezji i filozofii z dwoma przyjaciółmi. Rozeszliśmy się o północy. Do domu musiałem jechać dość długo dorożką. Mój umysł, pod głębokim wpływem myśli, obrazów i wzruszeń wywołanych przez czytanie i rozmowę, był spokojny. Byłem w stanie równej, niemal biernej radości, nie myśląc naprawdę, lecz pozwalając myślom, wyobrażeniom i wzruszeniom swobodnie płynąć przez umysł. Wtem — bez jakiego bądź ostrzeżenia — znalazłem się owinięty w chmurę koloru płomiennego. Przez jedną chwilę pomyślałem o ogniu, o wielkim pożarze gdzieś w mieście, wnet jednak przekonałem się, że ogień był w moim wnętrzu. Bezpośrednio potem naszło na mnie poczucie uniesienia radosnego, jakiejś radości przeogromnej, za którą natychmiast przyszło niemożliwe do opisania rozjaśnienie intelektualne. Pomiędzy innymi rzeczami — nie doszedłem do przekonania, lecz zobaczyłem — że wszechświat nie jest ułożony z materii martwej, jeno przeciwnie, jest żywą obecnością; uświadomiłem sobie własną nieśmiertelność. Nie było to przekonanie, że będę miał życie wieczne, lecz świadomość, że je już mam. Zobaczyłem, że wszyscy ludzie są nieśmiertelni, że porządek wszechświata jest taki, iż bez najmniejszego przeskoku wszystkie rzeczy pracują wspólnie dla dobra każdej i wszystkich; że podstawową zasadą świata i wszystkich światów jest to, co nazywamy miłością, i że szczęście każdego i wszystkich w dużych okresach jest bezwzględnie pewne. Wizja trwała kilka sekund i przeminęła, lecz pamięć o niej i poczucie rzeczywistości tego, czego mnie nauczyła, pozostało w ciągu ćwierci stulecia, która upłynęła od owego czasu. Poznałem, że prawdą było to, com wówczas dojrzał. Dosięgnąłem takiego punktu patrzenia, z którego zobaczyłem, że to musi być prawdą. Tego widoku, tego przekonania, mogę powiedzieć — tego poczucia świadomego, nie straciłem nigdy, nawet w okresach najgłębszej depresji" *.

Widzieliśmy już dosyć przykładów sporadycznie zdarzającej się świadomości kosmicznej lub mistycznej. Należy nam teraz przejść do jej metodycznego uprawiania jako pierwiastka życia religijnego. Hinduiści, buddyści, mahometanie i chrześcijanie — wszyscy uprawiali ją metodycznie.

W Indiach od czasów niepamiętnych ćwiczenie się w poglądach mistycznych znane było pod nazwą Jogi. Joga oznacza doświadczalne połączenie się jednostki z boskością. Zasadza się ona na ciągłych ćwiczeniach. Pomiędzy różnymi systemami

* Tamże, str. 7, 8. Cytuję podług prywatnie wydanej broszury, która poprzedziła większe dzieło dra Bucke'a.

Jogi zachodzą niewielkie różnice w diecie, postawie, oddychaniu, skupieniu umysłowym i karności moralnej. Jogin, czyli uczeń, który za pomocą tych ćwiczeń dostatecznie pokonał zaciemnienia, wywoływane przez naturę niższą, wchodzi do stanu zwanego *Samâdhi*, „staje twarzą w twarz wobec faktów, których nigdy poznać nie może żaden instynkt ani żaden rozum". Joga naucza:

„...sam poznający duch ludzki posiada pozarozumowy wyższy stan istnienia, stan nadświadomy i kiedy duch wchodzi do tego stanu, dostępuje wiedzy pozarozumowej... Wszystkie oddzielne stopnie Jogi mają na celu metodyczne wprowadzenie nas do stanu nadświadomego, czyli Samâdhi... Jak praca nieświadoma jest poniżej świadomości, tak samo nad świadomością odbywa się inna praca, której nie towarzyszy poczucie egoizmu... Nie ma tam odczuwania swego ja, a przecie duch pracuje, wolny od pożądań, wolny od znużenia, bezprzedmiotowy, bezcielesny. Wówczas prawda jaśnieje w pełnym swym blasku, poznajemy siebie samych — ponieważ Samâdhi potencjalnie jest w nas wszystkich — poznajemy, żeśmy naprawdę wolni, nieśmiertelni, wszechmocni, wyzwoleni ze skończoności, z przeciwieństwa dobra i zła, żeśmy tożsamością z Atmanem, czyli Duszą Wszechświata" *.

Wedantyści powiadają, że można dorywczo, bez poprzednich ćwiczeń wpadać w nadświadomość, lecz jest to nieczyste. Ich próba czystości, podobnie jak nasza próba wartości religii, jest empiryczna: owoce muszą mieć wartość życiową. Gdy człowiek wychodzi z Samâdhi — zapewniają oni — staje się „oświeconym, mędrcem, prorokiem, świętym; cały jego charakter uległ zmianie, życie jest zmienione, rozjaśnione" **.

* Cytaty z Vivekananda, „Raja Yoga", London 1896. — Najpełniejszym źródłem informacji o Jodze jest dzieło przetłumaczone przez *Vihari-Lala-Mitra*, „Yoga Vasishta Maha Ramayana", 4 vol., Calcutta 1891—1899.

** Europejskie świadectwo o Jodze po starannym porównaniu jej rezultatów z tym, co sztucznie otrzymać można w stanach hipnotycznych lub sennych, brzmi w sposób następujący: „Ze swoich wiernych uczniów czyni ona ludzi dobrych, zdrowych i szczęśliwych... Dzięki panowaniu, które Jogin zdobywa nad własnymi myślami i ciałem, rozwija się on w charakter silny. Przez poddanie swych pobudek i skłonności rozkazom własnej woli i przez stałe zwrócenie jej ku ideałom dobra staje się «osobowością» nie podległą wpływom obcym, a więc czymś niemal wprost przeciwnym temu, co zwykle wyobrażamy sobie jako medium lub tak zwany podmiot psychiczny". (*Karl Kellner*, „Yoga. Eine Skizze", München 1896, p. 21).

Buddyści używają wyrazu „Samâdhi", tak samo jak hinduiści, lecz specjalnie buddyjskim terminem dla oznaczenia wyższych stanów kontemplacji jest „Dhyâna". W Dhyânie zdają się rozróżniać cztery stopnie. Pierwszego stopnia dosięga się przez skupienie umysłu na jednym punkcie. Wyłącza ono pożądanie, lecz nie wyłącza rozróżniania i sądu: jest to jeszcze stopień intelektualny. Na drugim stopniu czynności intelektualne ustają i pozostaje zadowolone poczucie jedni. Na trzecim stopniu ustępuje zadowolenie i poczyna się obojętność obok pamięci i samowiedzy. Na czwartym stopniu obojętność, pamięć i samowiedza dochodzą do doskonałości *. Wspomniane są jeszcze wyższe stopnie kontemplacji: dziedzina, w której nic nie istnieje i gdzie kontemplator powiada: „tutaj absolutnie nic nie istnieje" — i zatrzymuje się. Potem dosięga innej dziedziny, gdzie powiada: „tutaj nie ma ani wyobrażeń, ani braku wyobrażeń" — i znowu zatrzymuje się. Potem jeszcze inna dziedzina, gdzie kontemplator „dosięgnąwszy krańca wyobrażania i ujmowania zatrzymuje się ostatecznie". Nie jest to jeszcze Nirwana, lecz tak wielkie zbliżenie do niej, na jakie życie pozwolić może **.

W świecie mahometańskim posiadaczem tradycji mistycznej jest sekta sufistów i różne grupy derwiszów. Sufiści istnieli w Persji od czasów najdawniejszych; ich panteizm tak różni się od gorącego i sztywnego monoteizmu umysłowości arabskiej, że powstaje przypuszczenie, iż sufizm zaszczepiony został na islamie przez wpływy hinduskie. My, chrześcijanie, mało co wiemy o sufizmie, ponieważ tajemnice sufijskie otwarte są tylko dla wtajemniczonych. Aby jego istnieniu nadać w waszych umysłach pewną żywość, przytoczę dokument muzułmański i przejdę do porządku dziennego.

Filozof i teolog perski Al. Ghazzali, który żył w wieku XI i należy do największych doktorów kościoła muzułmańskiego, pozostawił nam jeden z tych nielicznych pamiętników, które znaleźć można poza literaturą chrześcijańską. Dziwne, że ten rodzaj książki, tak zwykły pomiędzy nami, należy gdzie indziej do rzadkości: dla badacza pragnącego zapoznać się z wewnętrznym życiem jakiejś religii niechrześcijańskiej i opierającego się głównie na materiale pisanym ten brak wyznań ściśle osobistych jest trudnością bardzo poważną. M. Schmölders przełożył na francuski część pamiętnika Al. Ghazzalego.

„Głębiej zająwszy się sufizmem doszedłem do przekonania, że sufizm istotny osiągnąć można tylko przez połączenie teorii z praktyką. Ich nauka zmierza ku trzebieniu w duszy namiętności gwałtownych, ku wyplenianiu skłonności grzesznych i wad póty, póki nie oczyścimy serca ze wszystkiego, co nie jest Bogiem, póki Istota Boża nie stanie się jedynym przedmiotem naszych rozmyślań. Sądząc, że teoria jest mi dostępniejsza niż praktyka, wziąłem się do czytania ksiąg sufijskich w celu poznania doktryny... chodziło mi o to, aby dokładnie uprzytomnić sobie, ku czemu prowadzą ich wierzenia. I wówczas dowiedziałem się, że to, co stanowi szczególną właściwość metody sufijskiej, jest nieuchwytne dla badacza stojącego z zewnątrz, że do rzeczy takich dochodzi się przez ekstazę i przez wewnętrzną przemianę duszy. Jakże wielka jest różnica pomiędzy medycznym określeniem zdrowia, nasycenia, ich przyczyn i warunków, a rzeczywistym poczuciem zdrowia i sytości. Jakże wielka jest różnica pomiędzy świadomością, na czym polega stan pijany, że jest on wywołany przez humory podnoszące się z brzucha i owładające najwyższymi ogniskami inteligencji, a prawdziwym upiciem się... Podobna różnica zachodzi pomiędzy zewnętrzną znajomością wstrzemięźliwości, jej przyczyn i warunków i wstrzemięźliwością istotną, oderwaniem duszy od świata. Nie wątpiłem już, że sufiści są ludźmi natchnień prawdziwych, a nie tylko słów zewnętrznych. Przekonałem się, że znam już wszystko, co z sufizmu można znaleźć w księgach; reszta zaś odsłoni się przede mną nie przez czytanie czy słuchanie wykładów, lecz przez pogrążenie się w ekstazę i prowadzenie życia pobożnego...

Zastanawiając się wówczas nad życiem własnym dostrzegłem, że tysiące więzów powstrzymuje mnie, że pokusy zewsząd mnie otaczają. Jąłem roztrząsać to, com zrobił dotychczas, i przekonałem się, że za rzeczy najwartościowsze uznać w sobie muszę wiedzę i wykształcenie. Niestety jednak jakże błaha i nikła jest mądrość książkowa w obliczu świata tamtego. Rozważywszy wreszcie cel, który przyświecał mi przy

* Nie jest rzeczą pewną, co w tym przypadku oznaczają terminy: pamięć i samowiedza. Nie mogą jednak oznaczać tego samego, co przywykliśmy nazwami tymi określać w życiu niższym.

** Szczegóły te podane są podług dzieła C. F. *Koeppen*, „Die Religion des Buddha", Berlin 1857, I, 585.

zdobywaniu wiedzy, znalazłem go nieczystym przed Bogiem: zobaczyłem, że zabiegam głównie o sławę i rozgłos swego imienia. Spostrzegłem także, że pochłonięty troskami o podtrzymanie zrujnowanego już ciała znalazłem się na progu piekła i wpadnę tam, jeśli co rychlej nie pomyślę o ratunku. To widmo piekła bliskiego stało mi się rzeczą powszednią, a jednak wciąż zwłóczyłem z postanowieniem. Pewnego dnia zdecydowałem już, że w celu wyjścia z tej sytuacji porzucę Bagdad, nazajutrz jednak zaniechałem tego zamiaru. Idąc ku decyzji stanowczej jedną nogą, drugą oddalałem się od niej. Jeśli rano szczerze pragnąłem dążyć ku życiu przyszłemu, wieczorem tłum namiętności napadał na to postanowienie i zmuszał je do ucieczki. Przyjemności światowe trzymały mnie w swych więzach, gdy jednocześnie religia wołała: «Dalejże! prędzej! — życie twe chyli się ku zachodowi, a długą masz jeszcze drogę przed sobą. Cała twoje wiedza próżna jest i małostkowa. Jeśli nie przygotujesz się teraz do świata tamtego, to kiedyż w ogóle przygotujesz się? Jeśli teraz nie wyzwolisz się z tych więzów, to kiedyż w ogóle wyzwolisz się?» Pod nieustannie powtarzającym się naciskiem takich głosów obmyśliłem ucieczkę... Tak wahałem się od namiętności do głosu wiary, począwszy od miesiąca Rażeb r. 486 (1093 po Chr.). W miesięcu tym utraciłem niemal zupełnie swobodę działania; Bóg bowiem tak unieruchomił mi język, że nie mogłem kazać publicznie. Pewnego razu, gdy usiłowałem podobać się swym słuchaczom, język mój nie wymówił ani jednego wyrazu zrozumiałego... To unieruchomienie języka wtrąciło mnie w smutek głęboki. Żołądek mój zupełnie przestał trawić; jadło i napoje sprawiały mi obrzydzenie i osłabłem tak bardzo, że lekarze nie widzieli już dla mnie ratunku. Twierdzili oni, że zło weszło do serca i stamtąd objęło całe ciało, czyli że jedynym lekarstwem byłoby wyzwolenie się spod ciężaru smutku przygniatającego mnie. Czując się całkowicie bezsilnym, wyrzekłem się woli własnej i losy swe zdałem w ręce Boga, jak człowiek zrozpaczony, ratunku już nigdzie nie dostrzegający. I wysłuchał mnie Bóg, który ma ucho otwarte dla wzywających go nieszczęśników. Serce moje nie protestowało już przeciwko wyrzeczeniu się bogactw, sławy, rodziny... Wreszcie opuściłem Bagdad, rozdawszy przedtem swój majątek i zachowawszy dla siebie tylko tyle, abym mógł wyżyć...

Udałem się wówczas do Syrii i przepędziłem tam około dwóch lat na rozmyślaniach samotnych. Cały czas wypełniało mi pokonywanie swych żądz, zwalczanie namiętności, oczyszczanie duszy przez ćwiczenia, doskonalenie charakteru i przygotowanie serca do kontemplacji Boga. W tym wszystkim trzymałem się wskazań ksiąg sufijskich.

Usunięcie się od świata tylko pogłębiło mą chęć życia samotnego; jeszcze mocniej pragnąłem teraz oczyścić swe serce i skłonić je do kontemplacji. Niestety — troski rodzinne i materialne łącznie z innymi okolicznościami zmieniły w pewnej mierze me postanowienia i nie dozwoliły urzeczywistnić zamiaru życia zupełnie samotnego. Ekstazy dostąpiłem tylko parokrotnie i za każdym razem przez niedługi przeciąg czasu, nie traciłem jednak nadziei, że osiągnę ją, i nieustannie wysilałem się ku niej. Stan ten trwał lat dziesięć. W owym to czasie dostąpiłem objawienia rzeczy, których niepodobna opisać ani wskazać. Postaram się jedynie opowiedzieć to, co i innym przydać się może.

Otóż doszedłem do wniosku niezachwianego, że sufiści są zawsze na prawdziwej drodze Bożej... Ich zwyczaje należą do najpiękniejszych i najczystszych, a ich sposób postępowania wszystkim za przykład może być stawiany... Na czym polega ich oczyszczanie się? Warunek pierwszy — to staranne wytrzebienie z serca tego wszystkiego, co nie jest Bogiem. Wstępem do życia kontemplacyjnego są te modlitwy gorące, które wyrywają się z duszy podczas rozmyślań o Bogu i w których serce roztapia się całkowicie. Ostatecznym zaś celem sufizmu jest doskonałe rozpłynięcie się w Bogu. Taki przynajmniej jest cel wyznawany publicznie, naprawdę jednak jest to dopiero początek życia sufijskiego, ponieważ wszystkie modlitwy i uniesienia są tylko przedsionkiem świątyni właściwej. Objawienia od samego początku występują tak silnie, że sufiści widzą na jawie aniołów i dusze proroków, słyszą ich głosy i pomoc cudowną otrzymują. Później ekstaza wznosi się ponad oglądanie kształtów i twarzy, na wyżyny zupełnie niewyrażalne. Co tam się dzieje, tego pod grozą grzechu ciężkiego wyjawić nie można.

Kto sam nie zaznał ekstazy, ten tylko z imienia zna prorokowanie... że jest ono prawdą, o tym taki człowiek zewnętrzny przekonać się może tylko patrząc na prorokujących lub słuchając tego, co ludzie mówią o sufistach... Osobnik niezdolny wznieść się nad poznanie czysto zmysłowe odrzuca od siebie poznanie intelektualne i usiłuje pominąć je, jako coś nierzeczywistego; zupełnie tak samo zachowuje się intelektualista w stosunku do poznania intuicyjnego, czyli do prorokowania... Ślepy od urodzenia, któremu mówią o barwach, nic z nich nie rozumie, odróżniać ich nie może i co najwyżej zdolny jest powtarzać określenia od innych zasłyszane. A przecie Bóg zbliżył prorokowanie do ludzi obdarzając ich stanem podobnym — mianowicie snem. Albowiem człowiek śpiący dostrzega rzeczy tajemne — i to bądź wyraźnie, bądź pod pokryciem obrazów, które należy w sposób stosowny wytłumaczyć. Ktoś, kto sam nie doświadczył czegoś podobnego, zaprzeczy i wierzyć nie zechce, gdy mu powiemy, że są ludzie wpadający w taki stan omdlenia, w którym pomimo uśpienia wzroku, słuchu i innych zmysłów poznaje się rzeczy tajemne... A jednak zupełnie rzeczywiste doświadczenia prorocze wykazują prawdziwość tego stanu. Jak intelekt przenika rzeczy dla zmysłów niedostępne, podobnie dar

proroczy przenika to, czego intelekt pojąć nie może... Inne właściwości stanu proroczego dostępne są jedynie dla tych, którzy poznają je bezpośrednio, przyjąwszy życie sufistów. Dla profana więc nie pozostaje nic innego prócz porównania ze snem. Prorok obdarzony jest pewnymi, dla profanów wprost niezrozumiałymi, zdolnościami... jakże zrozumieć go można? Uniesienie sufijskie doprowadza człowieka nie do zewnętrznego poznania praw, lecz daje mu możność jakby dotykania ich rękami..."

Ta niemożliwość udzielania drugim uniesień mistycznych powtarza się w całym mistycyzmie. Prawda mistyczna istnieje dla jednostki przeżywającej uniesienie i dla nikogo więcej. Jak powiedziałem, pod tym względem bardziej zbliża się ona do poznania przez czucie niż drogą pojęciową. Myśl, ze względu na swe oddalenie i oderwanie, była często w dziejach filozofii niekorzystnie przeciwstawiana czuciu. Komunałem metafizycznym jest twierdzenie, że poznanie Boga nie może być dyskursywne, lecz raczej intuicyjne, czyli że musi ono być zbudowane raczej na wzór tego, co nazywamy w sobie czuciem bezpośrednim, niż podług przesłanek i sądów. Atoli *nasze* czucia bezpośrednie mają tylko tyle treści, ile jej dostarcza pięć zmysłów; a widzieliśmy — i jeszcze zobaczymy — że mistycy gorąco zaprzeczają, jakoby zmysły grały jaką bądź rolę w najwyższych typach poznania osiąganego w uniesieniu mistycznym.

W kościele chrześcijańskim zawsze byli mistycy. Wielu z nich traktowano wprawdzie podejrzliwie, niektórzy jednak zyskali uznanie w oczach autorytetów. Doświadczenia ich uważano za podstawowe i wzorowe, opierając na nich cały skodyfikowany system teologii mistycznej, w którym wszystko dozwolone znalazło pomieszczenie *.

Podstawą tego systemu jest modlitwa głęboka lub medytacja, czyli metodyczne wznoszenie duszy ku Bogu. Przez praktykowanie modlitwy głębokiej można osiągnąć wyższe poziomy

* „Christliche Mystik" Görresa podaje pełny spis faktów uznanych. To samo powiedzieć można o Riceta „Mystique Divine", 2 vol., Paris 1890. Jeszcze bardziej metodycznym dziełem współczesnym jest „Mystica Theologia", Vallgornera, 2 tomy, Turin 1890.

doświadczenia mistycznego. Szkoda, że protestantyzm, a szczególnie protestantyzm ewangelicki, wyraźnie porzucił wszelką metodyczność pod tym względem. Poza tym, do czego doprowadzić może zwykła modlitwa, protestanckie doświadczenia mistyczne występują niemal wyłącznie jako przypadki dorywcze. Dopiero mistrzowie ducholecznictwa znowu wprowadzili medytację metodyczną do naszego życia religijnego.

Pierwszym celem modlitwy głębokiej jest oderwanie umysłu od wszystkich innych wrażeń zewnętrznych, ponieważ przeszkadzają one skupieniu się na rzeczach idealnych. Takie podręczniki, jak np. „Ćwiczenia duchowe św. Ignacego", zalecają uczniowi odpędzanie wrażeń przez ustopniowany szereg wysiłków ku wyobrażeniu sobie scen świętych. Punktem kulminacyjnym tego rodzaju ćwiczeń będzie monoideizm na pół halucynacyjny, np. wyobrażanie sobie postaci Chrystusa, która wreszcie zajmuje cały umysł. Tego rodzaju obrazy zmysłowe pojmowane dosłownie lub symbolicznie odgrywają w mistycyzmie wielką rolę *.

W niektórych jednak wypadkach znajdujemy zupełny brak obrazowości i ku temu właśnie zmierzają najwyższe porywy mistyczne. Stan świadomości nie poddaje się wówczas żadnemu opisowi słownemu. Nauczyciele mistyczni pod tym względem najzupełniej zgadzają się między sobą. Jeden z najlepszych, święty Jan od Krzyża, tak opisuje stan zwany „zjednoczeniem miłości", który podług niego osiąga się przez kontemplację „ciemną". W stanie tym bóstwo przenika duszę, lecz w sposób tak tajemniczy, że

„ani zmysły, ani wyobrażenia nic o tym powiedzieć nie mogą, niezdolne są dać tu żadnych porównań, chociaż dusza czuje jasno całą wzniosłość i przeogromną słodycz tej mądrości. Wyobraźcie sobie człowieka, który po raz pierwszy widzi jakąś rzecz zupełnie nową: może on zrozumieć ją i korzystać z niej, ale niezdolny będzie nadać jej imie-

* M. Récéjac w ostatniej książce uważa je za rzecz zasadniczą. Określa on mistycyzm jako dążenie do przybliżenia się do absolutu moralnie i *za pomocą symboli*. Patrz jego „Fondements de la Connaissance mistique", Paris 1897, p. 66. Bez wątpienia jednak istnieją stany mistyczne, w których symbole zmysłowe zgoła nie występują.

nia. Ileż większa trudność jest wówczas, gdy mamy do czynienia nie z czymś zmysłowym, lecz wprost nadzmysłowym.

Słowa boże mają tę właściwość szczególną, że im bardziej są nam czymś wrodzonym, bliskim, duchowym i nadzmysłowym, tym silniej odcinają się od zwykłej harmonii zmysłów wewnętrznych i zewnętrznych i nakazują milczenie. Dusza czuje się wówczas w samotności głębokiej i nieogarnionej, w jakiejś pustyni bezgranicznej, niedostępnej dla żadnej istoty stworzonej. Pustynia ta jednak nie ma nic strasznego w sobie: przeciwnie, tym jest słodsza i tym bardziej urocza, im głębiej sięga, im jest obszerniejsza i bardziej bezludna. Im wyżej nad rzeczami świata tego, tym pewniej ukrytą czuje się dusza. Ta otchłań mądrości podnosi i pokrzepia duszę pijaną u źródeł miłości. Dopiero w porównaniu z tą najwyższą wiedzą bożą odsłania się cała nędza poznania ludzkiego. Nie ma słów dość dostojnych, aby rzeczy te wyrazić mogły i wszystkie obrazy, pojęcia i porównania najszczytniejsze zawsze wydadzą się czymś nikłym i niewłaściwym wobec spraw bożych" *.

Nie mogę kusić się o wyszczególnianie wam rozmaitych stopni chrześcijańskiego życia mistycznego **. Czas nasz nie wystarczyłby na to, a przy tym wyznaję, że podział i terminy książek katolickich nie zdają mi się wyrażać jakichś różnic rzeczywistych. Ile ludzi, tyle umysłów: wystawiam sobie, że różnorakość tych doświadczeń można by mnożyć do nieskończoności, jak osobiste upodobania i odrazy.

W tym wszystkim bezpośrednio ważny dla nas jest charakter poznawczy tych doświadczeń, to, że uznawane są one za objawienia; cytaty udowadniają, że po doświadczeniach mistycznych pozostaje wrażenie niezawodne stykania się z objawieniem, z nowymi głębiami prawdy. Św. Teresa jest biegłą

* *Saint Jean de la Croix*, „La nuit obscure de l'Ame", Liv. II, chap. 17 („Vie et oeuvres, traduction des Carmelites", 3 éd., Paris 1893, t. III, p. 428—432). Rozdz. IX księgi II. „Wejście św. Jana na Carmel" poświęcony jest wykazaniu bezużyteczności obrazów zmysłowych dla życia mistycznego.

** Szczególnie zaś opuszczam tu omamy wzrokowe i słuchowe, mowę lub pismo automatyczne i takie cudy, jak lewitacja, stygmatyzacja i leczenie chorób. Zjawiska te nieraz występujące u mistyków — rzeczywiście tylko w ich mniemaniu — nie posiadają istotnego znaczenia mistycznego, ponieważ zdarzają się bez świadomości oświecenia z góry i często u ludzi o umyśle zgoła nie mistycznym. Świadomość oświecenia z góry jest dla nas znamieniem istotnym stanów mistycznych.

nad biegłymi w opisach tych stanów, powróćmy więc do tego, co mówi o najwyższym z nich, o „modlitwie zjednoczenia".

„W modlitwie zjednoczenia dusza jest całkiem rozbudzona ku Bogu, a całkiem uśpiona dla rzeczy tego świata i dla samej siebie — bo w rzeczy samej, w tej chwili, póki trwa zjednoczenie, pozostaje jakby bez zmysłów i choćby chciała, nie może myśleć o niczym. Tu nie potrzebuje sztucznymi sposobami zawieszać myśli, aby mogła swobodnie miłować; umysł w takim tu sam z siebie zostaje zawieszeniu, że choć dusza miłuje, nie rozumie przecie, jak i co miłuje, ani czego chce. Słowem, jest to zupełna, ze wszech miar, śmierć dla rzeczy tego świata, aby dusza swobodniej mogła żyć w Bogu... Jest to tak zupełne jej wyzwolenie, że nie wiem, czy w tym stanie choć tyle pozostaje jej życia, by mogła jeszcze oddychać; właśnie w tej chwili zastanawiałam się nad tym pytaniem i zdaje mi się, że nie, albo przynajmniej, jeśli jeszcze oddycha, sama o tym nie wie. Rozum, z natężeniem wszystkich sił swoich, chciałby przeniknąć tę tajemnicę i zrozumieć choć w części to, co w duszy się dzieje, aż widzi wreszcie, że daremnie o to się kusi... podobny jest do człowieka leżącego w tak głębokim omdleniu, że wydaje się jakby martwy...

Obaczcież tę duszę, którą Bóg, podnosząc do zjednoczenia z sobą, całkiem wedle przyrodzenia bezwładną i bezmyślną uczynił, aby tym głębiej wpoił w nią mądrość prawdziwą. Nic ona nie widzi, nic nie słyszy, nic nie rozumie przez cały czas, co trwa to zjednoczenie, choć to zawsze czas krótki; i jej daleko krótszym się wydaje, niż snadź jest w istocie. Że to Bóg sam siebie tak głęboko wraża do wnętrza tej duszy, że gdy wróci do siebie, żadną miarą wątpić nie może, iż była w Bogu i Bóg w niej. I tak mocno ta prawda pozostaje w niej wyryta, że chociażby potem całe lata pozostawała bez powtórnego otrzymania tej łaski, nie zdoła przecie o niej zapomnieć ani wątpić o jej rzeczywistości.

Lecz jakimże sposobem, zapytacie, dusza mogła widzieć i poznać, że jest w Bogu i Bóg w niej, kiedy w tym stanie zjednoczenia niczego widzieć ani pojąć nie zdoła? Nie mówię, by widziała wówczas, póki jest w tym stanie, ale jasno widzi potem, i to nie sposobem widzenia, jeno sposobem wewnętrznego przeświadczenia i pewności niewzruszonej, jaką Bóg sam mocen jest wrazić do duszy. Znam jedną osobę, która długo nie wiedziała o tym, że Bóg jest we wszystkich stworzeniach obecnością i wszechmocnością, i istnością swoją, aż za jedną taką łaską, której Pan jej użyczył, jasno poznała tę prawdę i tak niezachwianie w nią uwierzyła, że choć jeden z onych półuczonych na zapytanie jej: w jaki sposób Bóg jest w nas obecny? — tyleż wiedząc w tej kwestii, co i ona, nim Pan ją oświecił — dał jej odpowiedź, że

jest w nas obecnym tylko przez łaskę, ona na taką odpowiedź jego żadną miarą przystać nie mogła, tak głęboko miała już onę prawdę w umyśle swoim wyrytą; tym większej też doznała pociechy, gdy innym, prawdziwie uczonym, przedstawiwszy ono zapytanie swoje, z ust ich usłyszała stwierdzenie tej prawdy, o której już takie miała wewnętrzne przeświadczenie i pewność niezachwianą.

Skądże więc, pytacie, taka może być w nas pewność czegoś, czego nie widzimy? Tego ja nie wiem: są to tajemne sprawy wszechmocności boskiej; to tylko wiem, że prawdą jest, co mówię; i nigdy nie uwierzę, by dusza, która z podobnego stanu nie wyniosła tej pewności, prawdziwego była dostąpiła zjednoczenia całej istności swojej z Bogiem" *.

Drogami mistycznymi, zmysłowymi lub nadzmysłowymi możemy dochodzić do rozmaitych rodzajów prawdy. Niektóre prawdy odnoszą się do tego świata — np. widzenia przyszłości, czytanie w sercach ludzkich, nagłe zrozumienie tekstów, wiadomości o wypadkach odległych. Najważniejsze przecie objawienia są natury teologicznej lub metafizycznej.

„Św. Ignacy wyznał pewnego dnia ojcu Laynezowi, że jedna godzina modlitwy w Manrèse nauczyła go o rzeczach niebiańskich więcej, niż mogliby nauczyć wszyscy doktorzy teologii... Pewnego dnia, kiedy modlił się na stopniach chóru kościoła dominikanów, dojrzał wyraźnie plon mądrości bożej w stworzeniu świata. Innym razem podczas procesji doznał zachwycenia i dane mu było oglądać tajemnicę Trójcy Świętej pod postacią obrazów dostosowanych do słabego umysłu ziemskiego. Widzenie to napełniło jego serce taką słodyczą, że w czasach późniejszych samo wspomnienie o tym doprowadzało go do łez obfitych" **.

„Pewnego dnia — pisze św. Teresa — w chwili gdym odmawiała skład wiary św. Atanazego, Pan dał mi zrozumienie, w jaki sposób Bóg jest jeden we trzech osobach; i to tak jasno, że wielkie z tego miałam i zdumienie, i pociechę. Wielce mi to pomogło do lepszego zrozumienia Wielmożności Boga i cudownych spraw Jego; i ile razy teraz myślę o Trójcy Świętej albo słucham mówiących o niej, niezmierną mi to radość sprawuje, że rozumiem, zdaje mi się, jak to być może. Raz znowu, w dzień Wniebowzięcia Królowej Anielskiej i Pani naszej, Pan raczył mi uczynić tę łaskę, żem ujrzałam w zachwyceniu Jej wstą-

* *Św. Teresa*, Pisma, t. III. — „Twierdza wewnętrzna", Mieszkanie V, rozdz. I (przekł. Kossowskiego), Warszawa 1903, str. 83, 87, 88.

** *Bartoli-Michel*, „Vie de Saint Ignace de Loyola", 34—36. — Inni mistycy, np. Jakub Böhme, miewali widzenia, w których Bóg odsłaniał im porządek stworzenia.

pienie do nieba, i radosne i uroczyste przyjęcie Jej, i miejsce, jakie zajęła w Królestwie Syna swego" *.

„Raz będąc na modlitwie otrzymałam w jednej chwili objawienie, w jaki sposób wszystkie rzeczy widzialne są w Bogu i wszystkie się w Bogu zawierają. Nie widziałam żadnych ściśle określonych kształtów, a przecie widzenie całości było nad wszelki wyraz jasne. Daremnie kusiłabym się to opisywać; ale obraz tego, co widziałam, pozostał głęboko wyryty w duszy mojej i jest jedną z największych łask, jakie mi Pan uczynił... Rzecz przedstawiała mi się wyraźnie, choć nie mogę powiedzieć, bym cokolwiek bądź oczyma widziała; coś jednak musiało w tym być widzialnego, skoro mogę objaśnić rzecz za pomocą porównania; tylko że widzenie to dzieje się w sposób tak subtelny i nieuchwytny, że umysł go dosięgnąć nie zdoła... Przedstawmy sobie bóstwo jakoby diament, nad wszelki wyraz jasny i przejrzysty, a niezrównanie większy niż wszystek świat... Wszystkie uczynki nasze widzialne są w tym diamencie, wszystkie w nim się zawierają, bo nie masz nic, co by istniało poza tą niezmierzoną wielkością, która wszystko w sobie zamyka. Zdumienie moje nie miało granic, iż w takiej krótkiej chwili tyle rzeczy naraz widziałam zebranych w tym jasnym diamencie" **.

Rozkosz niektórych stanów mistycznych zdaje się przekraczać wszystko znane w świadomości zwykłej. Widocznie zawierają one w sobie coś z czuć ustrojowych, ponieważ mówi się tam o rzeczach zbyt silnych do zniesienia, o biczowaniu do bólu cielesnego ***. Jest to jednak rozkosz zbyt subtelna i zbyt przenikająca, aby można ją wyrazić słowami zwykłymi. W osłaniającej to wszystko frazeologii mówi się o dotknięciach bożych, o ranach od jego włóczni, wspomina się o upojeniu winem i o złączeniu małżeńskim. Intelekt i zmysły giną gdzieś w tych najwyższych stanach ekstatycznych.

„Wola — mówi św. Teresa — cała zajęta jest miłością, ale nie rozumie, jakim sposobem miłuje; rozum, jeśli rozumie, nie rozumie, jakim

* „Żywot św. Teresy", rozdz. XXXIX (przekł. Kossowskiego), Warszawa 1898, str. 387. — Porządek przytoczeń podług przekładu francuskiego (*przyp. tłum.*).

** Tamże, rozdz. XL, str. 392—393.

*** Święta Teresa rozróżnia pomiędzy bólem, w którym ciało ma swój udział, i bólem czysto duchowym („Kaplica Wewnętrzna", ks. 6, rozdz. XI). O udziale ciała w tych radościach niebiańskich mówi ona, że wrażenie „przenika aż do szpiku kości, podczas gdy przyjemności ziemskie dotykają jedynie powierzchni zmysłów. Sądzę — dodaje ona — że jest to opis dokładny. Zresztą nie mogę dać lepszego". (Tamże, ks. 5, rozdz. I).

sposobem rozumie, a przynajmniej nic pojąć nie zdoła z tego, co rozumie; mnie się zdaje, że nie rozumie, bo jak mówiłam, sam siebie nie rozumie; ja tego zrozumieć nie potrafię" *.

W stanie zwanym przez teologów *raptus* albo zachwycenie oddech i obieg krwi tak słabnie, że doktorzy teologii niepewni są, czy dusza chwilowo nie odłącza się od ciała. Trzeba przeczytać opisy św. Teresy i poznać jej nadzwyczaj dokładne rozróżnienia, aby przekonać się, że mamy tu do czynienia nie z doświadczeniami złudnymi, lecz ze zjawiskami, które pomimo swej rzadkości trzymają się zupełnie określonych linii psychologicznych.

Dla umysłu lekarskiego te ekstazy oznaczają jedynie sugerowane lub naśladowane stany hipnotyczne, oparte ze strony intelektualnej na przesądzie, a ze strony cielesnej na zwyrodnieniu i histerii. Niewątpliwie w bardzo wielu, a może i we wszystkich przypadkach istniały te warunki chorobliwe, to jednak nic nam jeszcze nie mówi o tym, jaką wartość dla celów poznania posiada wywoływana przez nie świadomość. Aby o stanach tych wydać sąd duchowy, nie możemy zadowalać się powierzchownym gadaniem lekarskim, lecz zapytać winniśmy, jakie owoce dla życia wydają one.

Owoce bywają rozmaite. Jako wynik otrzymujemy czasami pewne osłupienie. Przypominacie sobie niezaradność biednej Małgorzaty Marii Alacoque, gdy postawiono ją w kuchni i w szkole. Wielu innych ekstatyków zginęłoby, gdyby ich wielbiciele nie mieli o nich pieczy. Ta pozaświatowość, ku której zachęca świadomość mistyczna, to przechodzące wszelką miarę oderwanie się od życia praktycznego sprawia, że szczególną skłonność do mistycyzmu znajdujemy u ludzi o charakterach biernych z urodzenia i o umysłach słabych. U umysłów jednak i charakterów z natury silnych znajdujemy rezultaty wprost przeciwne. Wielcy mistycy hiszpańscy, posuwający ćwiczenia ekstatyczne możliwie najdalej, ujawniają najczęściej energię i ducha niepokonanego — i to tym bardziej, im głębiej pogrążali się w transach.

* Tamże, rozdz. XVIII, str. 137—138.

Św. Ignacy był mistykiem, lecz jego mistycyzm czynił zeń jedną z najpotężniejszych praktycznie maszyn ludzkich, jaka żyła kiedykolwiek. Św. Jan od Krzyża pisząc o uświadomieniach i „dotknięciach", którymi Bóg dosięga substancji duszy, powiada, że cudownie wzbogacają one duszę.

„Dość jednej z nich, aby od razu uwolnić duszę od jakichś niedoskonałości, z którymi na próżno walczyła przez całe życie, aby obdarzyć ją cnotami i zasypać darami nadprzyrodzonymi. Dość jednej z tych pociech upajających, aby wynagrodzić duszę za wszystkie, choćby najliczniejsze, męczarnie i wysiłki. Wówczas, obdarzona odwagą nieustraszoną, namiętnie żądna cierpienia dla swego Boga, dusza podlega niepokojowi szczególnego rodzaju: lęka się, że cierpienia zbraknąć jej może" *.

Św. Teresa wyraża się z nie mniejszym zapałem, a podaje więcej szczegółów. Przypominacie sobie może ustęp, który podałem w wykładzie I (str. 20). W jej żywocie jest więcej takich kartek. Gdzie w literaturze znaleźć można dokładniejszy i prawdziwszy opis tworzenia się nowego ośrodka energii duchowej niż w jej relacji o skutkach pewnych ekstaz, które przechodząc pozostawiają duszę na wyższym poziomie podniecenia wzruszeniowego?

„Łaska ta pozostawia w duszy taką wspaniałość serca i męstwo, że gdyby jej ciało dla miłości Boga poszarpano na szmaty, wielkie miałaby z tego wesele. Tu się rodzą bohaterskie obietnice i postanowienia, i gorącość żądz świętych; tu dusza poczyna brzydzić się światem... widzi jasno zupełną niegodność swoją... Często... schorzałe przedtem i dojmującymi nękane boleściami ciało z zachwycenia wychodzi zdrowe i sposobniejsze do pracy; i tak objawia się i na nim wielkość daru, jaki otrzymała dusza, bo jak już mówiłam, tak się nieraz podoba Panu, aby jako już jest posłuszne na rozkazy duszy, tak też wspólnie z nią szczęściem się jej cieszyło... Żałuję tego czasu, kiedy dbała o punkt honoru, i tego błędu, jakim się uwodziła, poczytując za honor to, co świat zowie honorem; teraz widzi, że jest to ogromne kłamstwo, jedno na prawdzie, poczytując za coś to, co jest czymś, a za nic to, co jest

* *Saint Jean de la Croix*, „La monté du Carmel" („Vie et oeuvres", t. II, p. 320).

niczym; a niczym jest — i mniej niż niczym — wszystko, cokolwiek się kończy i co się nie podoba Bogu. Śmieje się sama z siebie, że był czas, kiedy przywiązywała jaką wagę do pieniędzy i pożądania ich... O, gdyby wszyscy zechcieli uznać, że to tylko błoto na nic nieprzydatne, jakaż by zgoda i jaki pokój zapanowały na świecie, jakie życie bez troski. Jaką życzliwość i przyjaźń mieliby wszyscy jeden ku drugiemu, gdyby znikły z oblicza ziemi te zabiegi o honor i pieniądze. Sądzę, że to jedno byłoby skutecznym lekarstwem na wszystko zło na świecie" *.

Stany mistyczne mogą więc dodawać duszy energii w kierunku zgodnym z ich natchnieniami. To jednak możemy uznać za objaw dodatni tylko w tym wypadku, jeśli natchnienie jest trafne. Gdyby jednak natchnienie było błędne, energia byłaby w tym gorszą zwrócona stronę i tym bardziej zmarnowana. Znowu więc stajemy wobec pytania prawdy, z którym spotkaliśmy się pod koniec wykładu o świątobliwości. Przypominacie sobie, że zwróciliśmy się ku mistycyzmowi właśnie po to, aby rzucić nieco światła na prawdę. Czy stany mistyczne ustanawiają prawdziwość tych uczuć teologicznych, z których wyrastają święte żywoty?

Stany mistyczne, pomimo tego że zwykle odrzekają się od logicznych samouzasadnień, ujawniają w ogóle wyraźną skłonność teoretyczną — i przeważnie można odnaleźć te kierunki filozoficzne, ku którym zmierzają. Jednym z takich kierunków jest optymizm, a drugim — monizm. Przechodzimy ze świadomości zwykłej do stanów mistycznych tak, jak przechodzi się z czegoś mniejszego do większego, jak z ciasnoty do przestronności, a jednocześnie jak z gorączkowego szarpania się do spokoju. Odczuwamy je jako stany godzące — jednoczące. Silniej odwołują się one do naszej skłonności do potakiwania niż do przeczenia. W stanach tych nieograniczoność wchłania w siebie ograniczoność i spokojnie zamyka rachunek. Samo ich zaprzeczenie wszystkich przymiotników można uważać za dające się zastosować do prawdy ostatecznej. On, Jaźń, Atman opisać się daje tylko przez przeczenia, przez „nie! nie!" — mówią „Upaniszady" **. Sądząc powierzchownie pojęcie to wydaje się być funkcją przeczenia, jest to jednak przeczenie na rzecz głębszego „tak". Kto określa Absolut jako coś szczególnego, kto mówi — to jest to, tym samym jakby wyłączał zeń *tamto* — a więc jakby pomniejszał go. Zaprzeczamy wszelkiemu określeniu, a zaprzeczenie to ma w naszych oczach znaczenie kroku uczynionego w interesie wyższego, władającego nami stanowiska potwierdzającego. Głównym źródłem mistycyzmu chrześcijańskiego jest Dionisius Areopagita. Opisuje on Absolut wyłącznie za pomocą przeczeń.

* „Żywot św. Teresy", rozdz. XIX, XX, str. 139, 159, 162.
** Przekład Müllera, cz. II, str. 180.

„Przyczyna wszystkich rzeczy nie jest ani duszą, ani intelektem; nie przenika jej ani wyobraźnia, ani mniemanie, ani rozum, ani inteligencja, także nie jest ona ani rozumem, ani inteligencją, nie jest wypowiedziana ani pomyślana. Nie jest ani liczbą, ani porządkiem, ani wielkością, ani małością, ani równością, ani nierównością, ani podobieństwem, ani niepodobieństwem. Ani nie stoi ona, ani nie rusza się, ani nie pozostaje w spokoju. Nie jest ani esencją, ani wiecznością, ani czasem. Nawet intelektualnie nie daje się dosięgnąć. Nie jest ani nauką, ani prawdą. Nie jest nawet królewskością albo mądrością; nie jest jedynym, nie jest jednością, nie jest boskością ani dobrocią; ani nawet duchem — tak jak go znamy" itd., itd. ad libitum *.

Wszystkim tym określeniom zaprzecza Dionisius nie dlatego, że prawda wciąż oddziela się od nich, lecz dlatego, że nieskończenie je przewyższa — jest nad nimi wszystkimi. Jest nadświetlana, nadwspaniała, nadistotna, nadwzniosła, nad wszystko, co w ogóle nazwać można. Mistycy posuwają się w kierunku dodatniego bieguna prawdy, jak Hegel w swej logice jedynie przez „Methode der Absoluten Negativität" **.

W ten sposób dochodzimy do wyrażeń paradoksalnych, w które tak obfitują pisma mistyczne. Tak np. Eckhart opowiada o cichej pustyni bóstwa, „gdzie nigdy nie widziano różnic, gdzie nie ma ani Ojca, ani Syna, ani Ducha Świętego, gdzie

* Podług przekładu T. Dawidsona w „Journal of Speculative Philosophy", 1893, vol. XXII, p. 339.
** „Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur". Scotus Erigena, przytoczony przez *Andrew. Seth*, „Two lectures on Theism", New York 1897, p. 55.

nikt nie jest u siebie w domu, a przecie gdzie iskra duszy czuje się bardziej w pokoju, niż czułaby się w sobie samej" *.

Lub jak Böhme pisze o Miłości Pierwotnej:

„Kto ją znajduje, ten nie znajduje nic i wszystko. Znajduje on bowiem rzecz nadprzyrodzoną i nadzmysłową, dla której nigdzie nie masz miejsca na mieszkanie przydatnego i której nic nie masz równego. Toteż z niczym porównać jej nie można, albowiem jest ona głębszą niż Jaźń. I jako Nic jest ona we wszystkich rzeczach, albowiem jest nieuchwytna. A że jest niby Nic, wolna jest od wszystkich rzeczy i jest jedynym dobrem, o którym powiedzieć nie można, czym by było" **.

Lub jak śpiewa Anioł Ślązak:

„Bóg — to proste Nic.
Nigdy nie jest Teraz ani Tu,
Im bardziej chwytasz Go,
Tym bardziej wymyka się" ***.

To dialektyczne posługiwanie się przez intelekt przeczeniem jako sposobem przejścia do wyższego rodzaju potwierdzeń ma swój moralny odpowiednik w najsubtelniejszej dziedzinie woli osobistej. We wszystkich pismach mistycznych z tą tajemnicą intelektualną łączy się i przewija tajemnica moralna zaprzeczania jaźni cielesnej i jej potrzeb, czyli tajemnica mistycyzmu uważanego za jedyne wrota do życia szerszego i bardziej błogosławionego.

Jakub Böhme tak dalej pisze:

„Gdy mówiłem, że ten znajduje wszystko, który ją (miłość) znajduje — prawdę mówiłem. Była ona początkiem wszystkich rzeczy i nad wszystkim panuje. Jeśliś ją znalazł, dosięgłeś podstawy, z której wszystkie rzeczy pochodzą i na której opierają się, i jesteś w niej królem wszystkich dzieł bożych... Duszą zasadniczą jest ta dusza, która pozwala umrzeć w swej woli własnej i sama nic nie chce, jeno to, czego Bóg chce: i dusza ta przebywa w woli bożej. Im bardziej wymarła w niej wola własna, tym bardziej wola boża miejsce jej zajęła. I oto

* J. Royce, „Studies in Good and Evil", p. 282.

** Jakob Böhme, „Vom Übersinnlichen Leben (Gespräch eines Meisters und Jungers)", § 27 (Ausgabe von Schiebler), I, S. 38.

*** „Cherubinischer Wandersmann", strofa 25.

tam, gdzie przedtem przebywała wola własna, nie ma teraz nic, gdzie zaś nie ma nic, tam działa jedynie Miłość Boża" *.

W języku Pawłowym mówi się — nie ja żyję, lecz Chrystus żyje we mnie. Dopiero gdy stanę się niemal nicością, Bóg może wejść do mnie i nie będzie żadnej różnicy pomiędzy jego i moim życiem **.

Szczytem rozwoju mistycznego jest przekroczenie wszystkich zwykłych przegród pomiędzy jednostką i Absolutem. W stanach mistycznych zlewamy się w jedno z Absolutem i jesteśmy świadomi tego zjednoczenia się. Na tym polega wiekuista i tryumfująca tradycja mistyczna, niemal niezależna od klimatu i wierzenia. Ten sam powtarzający się ton znajdujemy w hinduizmie, w neoplatonizmie, w sufizmie, w mistycyzmie chrześcijańskim i w whitmanizmie; widzimy więc odwieczną jednomyślność wyrażeń mistycznych, przed którą krytyk może zatrzymać się w zamyśleniu i która ujawnia prawdę,

* *Jakob Böhme*, „Von Übersinnlichen Leben" (Podług przytoczenia w przekładzie niemieckim).

** *Tożsamość ducha z Bogiem!* Jezus zamieszkał w sercu moim. Nie wspólne to mieszkanie, lecz pewnego rodzaju przeniknięcie się wzajemne. O! życie nowe, błogosławione, szczęśliwe, z dniem każdym jaśniejsze! Z dniem każdym promienieję coraz bardziej na obraz i podobieństwo Jego, coraz jestem jaśniejszy, coraz wierniejszy, mocniejszy w wierze i radośniejszy. Jestem tym, czym jestem, ponieważ On jest tym, czym jest... Oto stojąca przede mną ciemna dotychczas ściana zajaśniała, bo słońce padło na nią. Gdzie promień trafi, tam pożar chwały wybucha, najmniejszy kawałek szkła jaśnieje, ziarnko piasku skrami miota. W sercu moim rozbrzmiewa królewska pieśń tryumfu, albowiem Pan tam przebywa. Dzień za dniem przemija, raz niebo jasne bywa, kiedy indziej zachmurzone i noc potem przychodzi, snami dziwnymi brzemienna; lecz gdy oczy otworzę i wrócę do siebie, gdy życie rozpocznę na nowo, zawsze ta sama postać staje przede mną, zawsze ta sama obecność Boga napełnia mi serce. Niegdyś nieobecność Pana smutkiem dni moje znaczyła; wstawałem pod wpływem najrozmaitszych wrażeń przykrych i nie znajdowałem Pana na swej drodze. Dzisiaj jest ze mną, a ta mgła lekka, która unosi się nad wszystkim, bynajmniej nie przeszkadza memu z Nim obcowaniu. Czuję uścisk Jego ręki. Jeszcze coś więcej czuję. Czy mam wyznać? Tak, ponieważ to wyraz prawdziwy tego, co odczuwam. Duch Święty nie przyszedł do mnie w odwiedziny; to nie zjawa cudowna, lada chwila gotowa rozpostrzeć skrzydła i ulecieć — lecz stałe zamieszkanie. Jeśli odejdzie — i mnie ze sobą zabierze. Więcej! Nie jest On różny ode mnie: Jest tożsamością ze mną. Te rzeczy nowe nie znajdują się obok mojej natury, lecz przenikają ją i przemieniają do głębi, doprowadzając do nowego sposobu istnienia. (*Armand Delille*, „La source de la vie" 15, 20, 31, 49, 50, 52, 72).

że klasycy mistyczni — jak było powiedziane — nie mają ani dnia narodzin, ani ojczyzny. Wiekuiście nauczając o jedności człowieka z Bogiem, ich mowa poprzedza wszystkie języki i nie starzeje się *.

„To jesteś Ty" — powiadają „Upaniszady", a wedantysta dodaje: „Jesteś nie częścią, nie pewnym sposobem istnienia Tego, aleś tożsamością z Nim, z absolutnym Duchem Świata". „Jak czysta woda wlana w czystą wodę pozostaje tym samym, taką jest — o Gautamo! — jaźń myśliciela, który wie. Jak nie odróżnisz wody w wodzie, ognia w ogniu ani eteru w eterze, takim jest umysł człowieka, który wszedł w Jaźń" **. „Każdy człowiek — powiada Sufii Gulshan-Râz — którego sercem nie wstrząsają już zwątpienia, wie na pewno, że nie masz żadnej istoty prócz Jedynego. W jego majestacie boskim nie znajdziesz ani ja, ani my, ani ty, ponieważ w Jedynym nie może być rozróżnień. Każda istota unicestwiona i zupełnie oddzielona od siebie samej słyszy rozlegający się dokoła ten głos i podźwięk: *jam jest Bóg:* istota ta ma żywot wieczny i nie podlega już śmierci" ***. „W wizji Boga — powiada Plotyn — to, co widzi, nie jest rozumem, lecz czymś wyższym i bardziej pierwotnym niż rozum. To samo powiedzieć należy o widzianym... Wówczas widzący nie wyobraża sobie i nie rozróżnia dwóch oddzielnych punktów wyjścia (podmiotu i przedmiotu); sam jakby niknie i w wizji nic już nie masz z niego; stanowiąc jedność z widzianym, dochodzi on do tego, że jest on jakby ośrodkiem bezpośrednio stykającym się z innym ośrodkiem" ****.

„Tutaj duch umiera — pisze Suso — żyje jednak w strasznych cudach bożych... Wychodzi z swej samości i przechodzi w cudzość, gubiąc się w niej; z milczenia jasnej, błyszczącej ciemności przechodzi w nagą i prostą jedyność. Najwyższe

* Por. *M. Maeterlinck*, „L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck", Bruxelles 1891, Introduction, p. XIX.
** „Upaniszady" (przekł. ang. M. Müllera), II, 17, 334.
*** *Schmölders*, op. cit., p. 210.
**** *Plotin*, Enn. VI, 9, 10.

błogosławieństwo mieści się w tym *gdzie*, gubiącym się bez echa" *.

A Anioł Ślązak śpiewa (strofa 10):

„Takim wielki jest, jak Bóg,
A on jako ja mały,
Mnie przekroczyć on nie może,
Ni ja mniejszy być od niego".

W literaturze mistycznej ciągle spotykamy wyrażenia sprzeczne same w sobie, jak np. „olśniewająca ciemność", „szepcąca cisza", „rodząca pustynia". Dowodzą one, że prawdy mistyczne przemawiają do nas bardziej przez muzykę niż przez mowę pojęć. I rzeczywiście liczne pisma mistyczne — to niewiele co więcej niż kompozycje muzykalne.

„Kto chce słyszeć, jak przemawia Nada, słyszeć «dźwięk bezdźwięczny» i pojąć go, ten winien poznać naturę Dhârany... Kiedy komuś jego własne kształty wydają się nierzeczywistymi, jak nierzeczywistymi po przebudzeniu wydają się kształty senne, kiedy ktoś przestał słyszeć wielu, ten może rozróżnić Jedynego — dźwięk wewnętrzny, który zabija zewnętrzny... Albowiem wówczas dusza usłyszy i zapamięta, wówczas do ucha wewnętrznego mówić będzie głos *milczenia*... I teraz jaźń jest zgubiona w *Jaźni*, twoja jaźń w *Twojej Jaźni*, rozpływa się w tej Jaźni, z której ty pierwszy byłeś wypromieniony... Pamiętaj! Ty stałeś się Światłem, ty stałeś się Dźwiękiem, tyś jest swym Panem i swym Bogiem. Tyś sam jest przedmiotem swoich poszukiwań: tyś *Głosem* nieprzerwanym, rozlegającym się poprzez wieczności, wyjętyś spod zmian, wyjętyś spod grzechu, siedem dźwięków w jednym, tyś *Głosem Milczenia*. Om tat Sat" **.

Jeśli słowa te nie pobudzają was do śmiechu, to prawdopodobnie trącają w was struny, wspólne między muzyką i mową. Muzyka wieści nam rzeczy ontologiczne, których krytycyzm zaprzeczyć nie jest w stanie, choć może wyśmiewać się z naiwności ludzi myślących o nich. W duchowym życiu ludzkim jest pewien zakątek, przez rzeczy te nawiedzany —

* „Susos Selbstbiographie", Kap. 55 (podług innego liczenia 56). (Zakończenie). Ausgabe von H. Seuse Denifle, 1880, str. 290.
** *H. P. Blavatsky*, „The Voice of the Silence".

i stamtąd płynie ich szept mieszający się na powierzchni z czynnościami rozumowymi — podobnie jak ocean nieskończony posyła ku wybrzeżom swe fale, aby łamały się tam pomiędzy kamieniami.

Tu poczyna się morze rozciągające się aż do końca świata. Stąd, gdzie stoimy,
Rozeznać możemy najwyższy punkt przypływu wyraźny ponad falami,
Możemy wiedzieć to, czego człowiek nigdy nie wiedział ani czego ludzkie oko nie przeniknęło.
Ach, lecz tutaj serce ludzkie podrywa się w uniesieniu ku ciemności zawierającej radość przypadkową.
Z wybrzeża, rzuconego wpośród morza, poza którym nie masz brzegu *.

Doktryny mistyczne, takie, jak np. że wieczność jest bezczasowa, że nasza „nieśmiertelność", jeśli żyjemy w Wiekuistym, urzeczywistnia się nie tyle w przyszłości, ile już teraz i tutaj; doktryny tak często spotykane dzisiaj w niektórych kołach filozoficznych znajdują potwierdzenie w wypływających z tych tajemniczych głębi wezwaniach — „słuchajcie! słuchajcie!", lub w westchnieniu — „Amen" **.

Słyszymy słowa, dające wstęp do dziedzin mistycznych, lecz sami użyć ich nie możemy, trzeba do dziedzin tych należeć, aby pod zaklęciem naszym drzwi się otworzyły ***.

Otom zakreślił nadzwyczaj krótko i niewystarczająco, lecz jak mogłem najlepiej w granicach swego czasu, ogólne zarysy mistycznej dziedziny świadomości... *Ogólnie biorąc, jest ona panteistyczna i optymistyczna lub co najmniej przeciwna pesymizmowi. Jest antynaturalistyczna i najlepiej dostraja się do umysłów ludzi podwójnie narodzonych i do tak zwanych nie z tego świata.*

Należy nam teraz odpowiedzieć na pytanie, czy możemy powoływać się na nią jako na czynnik posiadający pewien autorytet. Czy daje ona rękojmię prawdy podwójnych naro-

* *Swinburne*, „On the Verge, in a Midsummer Vacation".
** Porównaj wyjątek dra Bucke'a podany na str. 361—362.
*** Jako jedyną znaną mi poważną próbę pośredniczenia pomiędzy dziedziną mistyczną i życiem rozumowym wskazać tu mogę artykuł F. C. S. Schillera o Arystotelesowej „Sile pierwotnej". („Unmoved Mover", Mind, vol. IX—1900).

dzin, nadprzyrodzoności i panteizmu, które otacza swoją opieką? Odpowiedź moja musi być możliwie krótka.

Rozdzielę ją na trzy części.

1. Należycie rozwinięte stany mistyczne zwykle posiadają, i mają prawo posiadać, bezwzględną władzę nad nawiedzanymi przez nie osobami.

2. Nie wyłania się z nich żaden taki autorytet, który mógłby narzucić się ludziom zewnętrznym i zmusić ich do bezkrytycznego przyjęcia objawień mistycznych.

3. Stany te łamią władzę świadomości niemistycznej, czyli racjonalistycznej, opartej wyłącznie na zmysłach i na poznawaniu rozumowym. Wykazują one, że świadomość racjonalistyczna jest tylko pewnym rodzajem świadomości w ogóle. Otwierają możliwość innych porządków prawdy, w które swobodnie możemy wierzyć, póki tylko znajdujemy w nich dla siebie życiowe odpowiedniki.

Rozpatrzmy po kolei te trzy punkty.

1

Jest prawdą psychologiczną, że zupełnie wyraźne i silne stany mistyczne zwykle posiadają władzę nad tymi, którzy ich doznają *.

Ludzie ci byli *tam* i wiedzą. Racjonalizm próżno grzebałby się w tym. Jeśli nawiedzająca człowieka prawda mistyczna wykaże się jako siła, którą żyć można, jakim prawem my, większość ludzka, możemy kazać mu żyć w inny sposób? Możemy wtrącić go do więzienia lub do domu obłąkanych, lecz nie możemy zmienić jego umysłu — zwykle doprowadzamy go tylko do tym większej zaciętości w wierzeniach **.

* Pomijam tu stany słabsze, którymi przepełnione są książki, i co do których kierownicy duchowni (lecz nie sam podmiot doznający) pozostają w wątpliwości, czy przeżycie nie pochodzi od diabła.
** Przykład: John Nelson tak pisze o swoim uwięzieniu za głoszenie metodyzmu: „Dusza moja była jak ogród podlewany i przez ogień cały mogłem śpiewać chwałę Boga, który zamienił więzienie na radość i dał mi taki odpoczynek na gołych deskach, jak gdybym sypiał na łóżku. Mogę teraz powiedzieć,

Wierzenia te drwią z największych naszych wysiłków, a pod względem logicznym zupełnie wymykają się naszej zdolności sądzenia. Nasze własne, bardziej racjonalne wierzenia założone są na widoczności ściśle podobnej w swej naturze do tej, na której opierają się mistycy. Nasze zmysły bowiem przekonały nas o istnieniu pewnych stanów, a przecie doświadczenia mistyczne są dla mistyków czymś równie bezpośrednim i rzeczywistym. A wiemy już, że — chociaż w stanach mistycznych zmysły bywają nieczynne — postrzeżenia mistyczne w swej jakości epistemologicznej, jeśli wolno mi użyć tego wyrażenia barbarzyńskiego, są zupełnie zmysłowe, to znaczy, że są one twarzą w twarz stojącymi wyobrażeniami tego, co wydaje się istnieć bezpośrednio.

Jednym słowem, mistyk jest nienaruszalny i musimy pozwolić mu w spokoju zażywać swej wiary — bez względu na to, czy przypada ona nam do smaku czy nie. Wiara — mówi Tołstoj — to to, czym człowiek żyje. A stan mistyczny i stan wiary — to terminy, które w życiu praktycznym można podstawiać jeden zamiast drugiego.

2

Teraz jednak spieszę dodać, że mistycy nie mają prawa żądania od nas, abyśmy przyjęli wyzwolenie za pośrednictwem ich szczególnych doświadczeń, jeśli sami stoimy na zewnątrz i nie odczuwamy powołania ku tym doświadczeniom.

Co najwyżej, mogą wymagać od nas zgody na to, że ustanawiają pewne przypuszczenie. Są oni zgodni jedni z drugimi i dochodzą do wyników niedwuznacznych; i byłoby rzeczą bardzo przykrą — mogliby powiedzieć mistycy — gdyby tak jednomyślny rodzaj doświadczenia miał się okazać w całości błędnym. W rzeczy samej jednak byłoby to tylko odwołanie się do liczby wyznawców, podobne do odwołania się racjonalizmu — z drugiej strony; a przecie odwołanie się do liczby wyznawców nie ma siły logicznej. Jeśli uznajemy jakąś wiarę mistyczną, czynimy to dla powodów sugestywnych, a nie dla logicznych: idziemy za większością, ponieważ takie postępowanie czyni zadość potrzebom naszego życia.

że służba boża jest wolnością doskonałą i modliłem się bardzo wiele o to, aby moi nieprzyjaciele mogli pić z tej samej rzeki pokoju, z której Bóg napoił mnie tak obficie". „Journal", London, bez daty, str. 172.

Atoli to przyjęcie jednomyślności pomiędzy mistykami bynajmniej nie jest ścisłe. Boję się, czy charakteryzując stany mistyczne jako panteistyczne, optymistyczne itd. nie popełniłem błędu zbytniego uproszczenia sprawy. Zrobiłem to ze względów wykładowych i aby trzymać się bliżej klasycznej tradycji mistycznej. Muszę teraz wyznać, że klasyczny mistycyzm religijny jest tylko „przypadkiem uprzywilejowanym". Jest to pewien *wyciąg* podtrzymywany w zgodzie z typem przez dobór okazów najzdatniejszych i ochranianie ich w „szkołach". Jest on odcięty od masy dużo większej; i jeśli tę masę ujmiemy tak poważnie, jak poważnie ujmował się zawsze w swym życiu dziejowym mistycyzm religijny, zobaczymy, że domniemana jednomyślność w znacznej mierze niknie. Sam nawet mistycyzm religijny, czyli mistycyzm nagromadzający tradycję i tworzący szkoły, jest dużo mniej jednomyślny, niż to przyjąłem. Wewnątrz kościoła chrześcijańskiego był on i ascetyczny i wprost przeciwnie — wielce pobłażliwy *.

Był dualistyczny w filozofii Sankhyi i monistyczny w Wedancie. Nazwałem mistycyzm w ogóle panteistycznym, a przecie wielcy mistycy hiszpańscy są wszystkim, tylko nie panteistami. Z małymi wyjątkami są to umysły niemetafizyczne, dla których kategoria osobowości ma znaczenie absolutne. „Zjednoczenie się" człowieka z Bogiem jest dla nich więcej cudem przypadkowym niż powrotem do zasadniczej tożsamości **.

* Ruysbroeck w dziele przetłumaczonym przez Maeterlincka umieszcza rozdział zwrócony przeciwko sprzecznościom w kierunkach między uczniami. Książka *H. Delacroix* („Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV-me siècle, Paris 1900), jest pełna odnośnego materiału. Por. także *A. Jundt*, „Les Amis de Dieu au XIV-me siècle", thèse de Strasbourg 1879.

** Por. *Paul Rousselot*, „Les Mystiques Espagnoles", Paris 1869, chap. XII.

Jakże różnym znowu, z wyjątkiem wspólnej wszystkim szczęśliwości, jest mistycyzm Walta Whitmana, Edwarda Carpentera, Richarda Jefferiesa i innych panteistów naturalistycznych z rodzaju wyraźniej chrześcijańskiego *.

Niewątpliwe jest, że odczucie mistyczne rozszerzenia, zjednania i wyzwolenia się nie ma żadnej swej szczególnej treści intelektualnej. Może ono tworzyć związki z materiałem dostarczonym przez najróżnorodniejsze filozofie i teologie, byleby tylko w budowlach tych ostatnich znalazło się miejsce dla jego szczególnego nastroju wzruszeniowego. Wynika stąd, że nie mamy prawa powoływać się nań jako na coś przywiązanego wyłącznie do jakiegoś szczególnego wierzenia, jak np. do absolutnego idealizmu, absolutnej monistycznej tożsamości lub do absolutnej dobroci świata. Może ono tylko popierać każdą z tych rzeczy i wychodzi poza granicę zwykłej ludzkiej świadomości w kierunku przez te filozofie wskazanym.

Tyle o właściwym mistycyzmie religijnym. Dalekie to jednak od wyczerpania przedmiotu, ponieważ mistycyzm religijny jest tylko jedną połową mistycyzmu. Druga połowa nie posiada nagromadzonej tradycji — z wyjątkiem tych materiałów, których dostarczają podręczniki psychiatryczne. Otwórzcie jedną z tych książek, a znajdziecie liczne przypadki, w których „wyobrażenia mistyczne" podawane są jako znamiona umysłu osłabionego lub obłąkanego. W obłędzie zwanym paranoja spotykamy mistycyzm *diabelski* — pewien rodzaj mistycyzmu religijnego odwróconego. Znajdujemy w nim to samo poczucie niewypowiedzianego znaczenia przypadków najdrobniejszych, te same nowe znaczenia tekstów i wyrazów, te same głosy, wizje, rozkazy i posłannictwa, to samo kierowanie przez potęgi zewnętrzne, tylko teraz wzruszenie jest pesymistyczne: zamiast pocieszenia mamy rozpacz; nowe znaczenia są straszne, a nowe potęgi są wrogami życia. Widocznie, że z punktu widzenia ich mechanizmu psychologicznego zarówno mistycyzm klasyczny, jak te mistycyzmy niższe wypły-

* Patrz *Carpentera* „Towards Democracy" — szczególnie części ostatnie — i cudownie wspaniałą rapsodię mistyczną *Jefferiesa* „The Story of my Heart".

wają z tego samego poziomu — z tej wielkiej, podświadomej lub pozaświadomej dziedziny, z której istnieniem nauka zaczyna się godzić, lecz o której rzeczywiście wiemy tak mało. Dziedzina ta zawiera rzeczy najróżnorodniejsze: anioł i ślimak siedzą tam obok siebie. Sam fakt, że coś pochodzi stamtąd, bynajmniej nie zapewnia tej rzeczy wiarogodności niezawodnej. Wszystko przychodzące do nas stamtąd musi być przemierzone, sprawdzone i musi wytrzymać próbę zestawienia z całością treści naszego doświadczenia — zupełnie tak samo jak wszystko przychodzące od zewnętrznego świata zmysłów. Wartość tych rzeczy musi być poświadczona przez metody empiryczne póty, póki sami nie jesteśmy mistykami.

Powtarzam więc raz jeszcze, że niemistycy nie mają żadnego obowiązku przyznawania stanom mistycznym jakowegoś autorytetu wyższego, nadanego im przez samą ich naturę wewnętrzną *.

3

Powtarzam raz jeszcze — istnienie stanów mistycznych zupełnie obala roszczenia stanów niemistycznych do roli jedynych rozkazodawców odnośnie do tego, w co mamy wierzyć. Jako regułę przyjąć można, że stany mistyczne tylko dodają pewne znaczenie nadzmysłowe do zwykłych zewnętrznych danych świadomości. Są to podniety, podobnie jak wzruszenia miłości lub ambicji; są to dary dla naszego ducha, za których pomocą

* W rozdziale pierwszym księgi drugiej swego dzieła o zwyrodnieniu Max Nordau stara się podważyć wszelki mistycyzm przez wykazywanie słabości jego rodzajów niższych. Mistycyzm dla niego oznacza każde postrzeganie migawkowe ukrytego znaczenia rzeczy. Postrzeganie to tłumaczy on przez obfite kojarzenie niezupełne, powstające w mózgu zwyrodniałym. Dają one doznającemu ich człowiekowi niejasne poczucie, że prowadzą go gdzieś dalej, lecz w myśli jego nie budzą żadnych określonych lub użytecznych konsekwencji. Tłumaczenie to jest wystarczające dla niektórych rodzajów odczuć znaczenia; inni psychiatrzy (np. Wernicke w swojej „Grundriss der Psychiatrie", Teil II, Leipzig, 1896) wytłumaczyli paranoję przez okaleczenie narządu skojarzeniowego. Atoli wyższe wzloty mistyczne z ich pozytywnością i ostrością na pewno nie są płodami takich wyłącznie ujemnych warunków. Wydaje się rzeczą dużo rozsądniejszą przypisać je wtargnięciom z życia podświadomego, którego stosunek rzeczywisty do życia zwykłego jest nam jeszcze nie znany.

fakty, już obiektywnie przed nami stojące, nabierają nowej wyrazistości i wchodzą w nowy związek z naszym życiem czynnym. Nie przeczą one bynajmniej samym tym faktom i nie przeczą niczemu, co nasze zmysły ujęły bezpośrednio *.

Rolę zaprzeczającego w tym sporze odgrywa raczej krytyk racjonalistyczny. Jego zaprzeczenia jednak są bezsilne, ponieważ nigdy nie możemy napotkać takiego stanu faktycznego, do którego zupełnie słusznie nie dałoby się dodać nowego znaczenia — byleby tylko umysł podniósł się do wyższego, więcej obejmującego punktu widzenia. Na zawsze musi pozostać pytaniem otwartym, czy stany mistyczne nie są czasem właśnie takim wyższym punktem widzenia, czy nie są stanami, przez które umysł patrzy na świat szerszy i więcej w sobie zawierający. Różnice pomiędzy widokami widzianymi z rozmaitych okien mistycznych nie powinny powstrzymywać nas od popierania tego przypuszczenia. Świat szerszy miałby tylko w tym przypadku budowę niejednolitą, na podobieństwo tego świata — ot i wszystko. Miałby on swe dziedziny niebiańskie i piekielne, swe chwile pokus i zbawienia, swe doświadczenia trafne i pomylone — zupełnie tak samo, jak na tym świecie; lecz przy tym wszystkim byłby światem szerszym. Doświadczeniami jego posługiwalibyśmy się tak samo, jak zwykliśmy posługiwać się doświadczeniami świata przyrodniczego, to znaczy czyniąc wybór między nimi, podporządkowując jedne drugim i zamieniając jedne na drugie; podlegalibyśmy błędom tak samo, jak teraz podlegamy. A liczenie się z tym szerszym światem znaczeń i poważny doń stosunek mógłby, pomimo wszystkich niepewności, być nieuniknionym stopniem naszego zbliżania się do pełni prawdy.

Sądzę, że teraz możemy opuścić nasz przedmiot. Stany mistyczne rzeczywiście nie posiadają żadnego autorytetu, wynikającego tylko z tego, że są stanami mistycznymi. Wyższe z nich jednak mierzą w tych samych kierunkach, ku którym

* Niekiedy dodają one do faktów subiektywne *audita et visa*, lecz ponieważ te ostatnie uważane są zwykle za zaświatowe, nie obowiązują więc do żadnych zmian w faktach zmysłowych.

skłaniają się uczucia religijne nawet niemistycznych ludzi. Mówią one o przodownictwie ideału, o obszerności, o zjednoczeniu, o bezpieczeństwie i spoczynku. Przynoszą nam *hipotezy*, o których możemy wprawdzie nie chcieć nic wiedzieć, lecz których jako myśliciele obalić nie jesteśmy w stanie. Supernaturalizm i optymizm, dla których chcą one nas zjednać, mogą być pomimo wszystko — najprawdziwszymi wejrzeniami w znaczenie tego życia.

„Odrobinkę więcej — a jakże wiele to jest; odrobinkę mniej — a wstecz o cały świat!" Zdaje się, że o taką możliwość i o tego rodzaju pozwolenie prosi świadomość religijna, aby żyć mogła. W wykładzie poprzednim starałem się przekonać was, że ten właśnie przypadek zachodzi. Tymczasem jednak jestem pewny, że dla wielu moich czytelników strawa ta była zbyt szczupła. Jeśli nadnaturalizm i zjednoczenie wewnętrzne z bóstwem są prawdą — pomyślicie sobie — w takim razie należałoby dojść nie do przyzwolenia, lecz do przymusu wiary. Filozofia zawsze zapowiadała, że uzasadni, że dowiedzie prawdę religijną przez dowody konieczne; i tego rodzaju budowle filozoficzne po wsze czasy były ulubioną pracą żywota religijnego. Filozofia religii jednak — to przedmiot olbrzymi i w wykładzie następnym mogę dać nań tylko krótki rzut oka — ile pozwolą na to moje granice.

WYKŁAD XVIII

FILOZOFIA

Zagadnienie świątobliwości postawiło nas wobec pytania, czy poczucie obecności bożej jest poczuciem czegoś obiektywnie prawdziwego. Po odpowiedź zwróciliśmy się najpierw do mistycyzmu i znaleźliśmy, że chociaż gotów on współdziałać z religią, jest przecież czymś nazbyt osobistym (i nazbyt różnorakim) w swych wypowiedzeniach się, aby mógł domagać się uznania powszechnego. Filozofia natomiast powiada, że jej wyniki dodatnie zawsze mają wartość powszechną. Do niej więc teraz zwracamy się z naszym zapytaniem. Czy filozofia może poświadczyć prawdziwość posiadanego przez człowieka religijnego poczucia boskości?

Wydaje mi się, że wielu z was usiłuje odgadnąć, ku czemu zmierzam. Powiadacie, że podważyłem już autorytet mistycyzmu i że najbliższym mym zamiarem będzie zapewne poderwanie zaufania do filozofii. Spodziewacie się, że dojdę mniej więcej do wniosków następujących: Religia — to wyłącznie rzecz wiary, opartej albo na mglistym uczuciu, albo na tym żywym poczuciu rzeczy niewidzialnych, którego tyle przykładów podałem w mym wykładzie drugim i w wykładzie o mistycyzmie. Jest ona czymś zasadniczo osobistym i indywidualnym i zawsze przekracza nasze zdolności jasnego formułowania. Religia usiłuje wcisnąć swą treść w ramy filozoficzne; wobec tego jednak, czym są ludzie, próby te zawsze pozostają sprawą wtórną, nie podnoszą autorytetu religii ani nie świadczą o prawdziwości tych uczuć, z których same czerpią żar swego przekonania. Jednym słowem — przypuszczacie, że zamierzam bronić uczucia kosztem rozumu, że chcę przywracać cześć stanom pierwotnym i nierozumowym, pozbawiając was jednocześnie nadziei posiadania jakiejś teologii, na nazwę tę zasługującej.

Muszę przyznać, że w pewnych granicach domysły wasze są trafne. Sądzę, że uczucie jest głębszym źródłem religii i że formuły filozoficzne i teologiczne są wytworami wtórnymi, przypominającymi przekład tekstu na język obcy. Wszystkie te założenia jednak nie dają się uzasadnić pokrótce i będę potrzebował całej godziny na to, aby wytłumaczyć wam, co właściwie mam na myśli.

Nazywając formuły teologiczne wytworami wtórnymi, wyrażam przez to wątpliwość, czy jaka bądź teologia filozoficzna mogłaby być, choć tymczasowo, wzniesiona w świecie, gdzie nie byłoby wcale uczuć religijnych. Wątpię, czy beznamiętne rozważania intelektualne wszechświata są niezależne od nieszczęścia wewnętrznego i od potrzeby wyzwolenia z jednej strony, a od wzruszenia mistycznego z drugiej — mogłyby doprowadzić choćby do takich filozofii religijnych, jakie teraz posiadamy. Ludzie byliby rozpoczęli od animistycznego tłumaczenia zjawisk przyrodzonych i potem drogą krytyki doszliby do tłumaczeń naukowych, jak to dzisiaj zrobili. W nauce posiadaliby zapewne podobny dzisiejszemu dział badań psychicznych. Nie mieliby jednak żadnych bodźców do zapuszczania się w górnolotne spekulacje dogmatyczne lub teologiczno-idealistyczne, nie czuliby bowiem żadnej potrzeby wchodzenia w stosunek z takimi bóstwami. Wydaje mi się, że spekulacje te muszą być uważane za pewnego rodzaju nadbudowy, wzniesione przez intelekt w kierunkach, ku którym zwraca nas uczucie.

Jeśli jednak zgodzimy się nawet, że bodźcem zaczątkowym filozofii religijnej było uczucie, czy nie byłoby słusznie powiedzieć, że traktuje ona w sposób wyższy tworzywo przez uczucie jej poddane? Uczucie jest czymś osobistym i niemym; niezdolne jest zdać sprawy samo ze siebie. Godzi się ono na tajemniczość i zagadkowość swoich wyników, uchyla się od

racjonalnego usprawiedliwienia ich i nieraz woli, żeby uchodziły za coś paradoksalnego i bezrozumnego. Filozofia zajmuje stanowisko wprost przeciwne. Każde zajęte przez siebie pole chciałaby oczyścić z tajemniczości i paradoksu. Najdroższym ideałem intelektu po wsze czasy było znalezienie wyjścia z ciemnych zaułków przeświadczeń osobistych na drogę prawdy przedmiotowej — mającej jednaką wartość dla wszystkich ludzi myślących. Zadaniem rozumu było wyzwolenie religii z niezdrowej dla niej dziedziny rzeczy osobistych i nadanie jej wynikom prawa i możności występowania publicznie.

Sądzę, że filozofia zawsze będzie miała możność pracy nad tym zadaniem *. Jesteśmy istotami myślącymi i nie możemy wyłączyć intelektu od udziału w żadnej z naszych czynności. Nawet rozmawiając z samym sobą, uczuciom naszym nadajemy budowę intelektualną. Zarówno nasze ideały osobiste, jak nasze doświadczenia religijne i mistyczne, muszą być pojmowane zgodnie z tym otoczeniem, pośród którego przebywa nasza umysłowość rozważająca. Współczesny klimat filozoficzny nieuniknienie obleka nas w swoją własną odzież. Przy tym potrzebujemy wymieniać się między sobą swymi uczuciami, czyniąc zaś to, musimy mówić i posługiwać się ogólnymi i oderwanymi formułami słownymi. W ten sposób pojęcia i konstrukcje są konieczną częścią naszej religii; i filozofia zawsze będzie miała dużo do roboty jako czynnik łagodzący zdarzenia hipotez, jako pośrednik między krytycyzmem jednego człowieka i konstrukcją wzniesioną przez drugiego. Zwalczanie tego twierdzenia byłoby z mojej strony czymś dziwnym, skoro same te moje wykłady (jak w dalszym ciągu jaśniej zobaczycie) są pracowitą próbą wyciągnięcia z właściwości osobistych doświadczenia religijnego jakichś faktów ogólnych, dających się ująć w formułach, na które każdy by przystał.

Innymi słowy, doświadczenie religijne samorzutnie i nieuniknienie rodzi mity, przesądy, dogmaty, wierzenia, teologie metafizyczne i wreszcie krytycyzm, występujący ze strony

* Por. prof. W. *Wallace*, „Gifford Lectures, in Lectures and Essays", Oxford 1898, p. 17.

jednych zgrupowań tych zjawisk w stosunku do zgrupowań innych. Ostatnimi czasy możliwe się stało bezstronne klasyfikowanie i porównywanie zjawisk religijnych, rozwijających się obok oskarżeń i przekleństw, którymi zwykle religie przy spotkaniu obrzucają się nawzajem. Mamy już zaczątki tak zwanej nauki o religiach; i byłbym bardzo szczęśliwy, gdyby wykłady te choć drobną cząstkę do nauki tej przyłożyły.

Atoli wszystkie te czynności intelektualne — budujące, porównujące lub krytykujące — przypuszczają istnienie doświadczeń bezpośrednich, jako swojej podstawy przedmiotowej. Są to czynności interpretacyjne i indukcyjne, czynności nad faktami dokonanymi; są czymś wynikającym z uczucia religijnego — nie są spółrzędne z nim ani nie niezależne od jego twierdzeń.

Zwalczany przeze mnie intelektualizm w religiach chce uchodzić za coś zgoła odmiennego od tego, co wyżej wyłożyliśmy. Twierdzi on, że buduje przedmioty religii z danych zaczerpniętych wyłącznie z przesłanek logicznych, opierających się o fakty niesubiektywne. Wnioski swoje, zależnie od przypadku, nazywa on teologią dogmatyczną lub filozofią absolutu; lecz bynajmniej nie nazywa ich nauką o religiach. Dochodzi do nich drogą apriorystyczną i ręczy za ich prawdziwość.

Systemy uznane za pewne i udowodnione zawsze były bożyszczami dusz tęskniących. Czyż duch znużony brudną niejednolitością i przypadkowością świata rzeczy zmysłowych może znaleźć sobie doskonalszą ucieczkę niż taki system wszystko zawierający, a przecie prosty, szlachetny, czysty, świetlany, stały, dokładny, prawdziwy? Zgodnie z tym w dzisiejszych, jednakowo jak w dawniejszych, szkołach teologicznych znajdujemy wszczepioną pogardę dla prawdy, jedynie możliwej lub prawdopodobnej, dla wyników, które tylko osobiście mogą być potwierdzone. Pogardę tę wypowiadają zarówno scholastycy, jak idealiści. Tak np. John Caird w swym wstępie do filozofii religii pisze, co następuje:

„Religia rzeczywiście jest czymś należącym do serca; atoli w celu podniesienia jej ponad dziedzinę kaprysu podmiotowego i usposobień

chwilowych, a także w celu rozróżniania pomiędzy prawdą i fałszem w religii, musimy odwołać się do sprawdzianów przedmiotowych. To, co wchodzi do serca, winno przede wszystkim być rozpoznane przez inteligencję jako *prawdziwe*. Musimy przekonać się, że posiada ono prawo do panowania nad uczuciem, że jest zgodne z zasadą, podług której uczucie ma być sądzone. Oceniając charakter religijny jednostek, narodów lub ras, przede wszystkim zapytać musimy — nie jak one czują, lecz jak myślą i w co wierzą; nie powinno interesować nas, czy religia ich ujawnia się we wzruszeniach mniej lub więcej entuzjastycznych, lecz jakie jest ich *pojęcie* Boga i rzeczy boskich, czyli jakie jest to, co wywołuje wzruszenie religijne. Uczucie jest czymś koniecznym w religii, jej charakter i wartość jednak określa się nie przez uczucie, lecz przez *treść*, czyli przez jej podstawę intelektualną" *.

Kardynał Newman w swym dziele „The Idea of University" daje jeszcze silniejszy wyraz tej pogardy uczucia **. Teologia — mówi on — jest nauką w ścisłym znaczeniu tego wyrazu i daje nam nie „namacalne" dowody istnienia Boga lub „religię przyrodzoną", ponieważ terminy te oznaczają tylko mgliste interpretacje osobiste.

„Jeśli — pisze on dalej — istota Najwyższa jest tyle potężna i sprawna, ile potęgi wykazuje teleskop, a sprawności mikroskop, jeśli jej prawa moralne mają być udowodnione po prostu przez sprawy fizyczne ustroju zwierzęcego, jeśli udowodnieniem potęgi jej woli ma być bezpośredni wynik spraw ludzkich, jeśli jej «Essentia» ma być tylko tak wysoka, szeroka i głęboka jak wszechświat i nic więcej — jeśli wszystko to miałoby mieć miejsce, w takim razie wyznaję, że nie byłoby żadnej szczególnej nauki o Bogu, a teologia byłaby tylko nazwą, a protest w jej obronie hipokryzją. W takim razie pobożne rozmyślanie o Bogu podczas uroczystości pochodu eksperymentów lub rozumowania abstrakcyjnego nie byłoby niczym innym, jeno poezją myślową, ornamentem językowym, pewnym — właściwym jednemu człowiekowi, a drugiemu nie — spojrzeniem na naturę, czymś, co zdumiewa umysły stosownie uzdolnione, co drudzy uważają za cudowne i pomyślane nadzwyczajnie i o czym powiedzieć można, że byłoby najlepiej, gdyby wszyscy je przyjęli. Jest to tylko teologia przyrody, tak samo jak mówimy o *filozofii* historii lub o powieściach historycznych, o poezji dzieciństwa, o malowniczości, uczuciowości, śmieszności lub jakiej innej właściwości oderwanej, którą geniusz lub kaprys jednostki, moda dnia lub powszechna ludzka zgoda uznaje w jakiejś grupie przedmiotów poddanych rozważaniu. Nie widzę wielkiej różnicy pomiędzy wyznaniem, że nie ma Boga, i twierdzeniem, że nic pewnego o nim wiedzieć nie możemy.

To, co pojmuję pod teologią — ciągnie dalej Newman — nie jest żadną z tych rzeczy. Pod terminem tym rozumiem po prostu naukę o Bogu, czyli znane nam prawdy o Bogu ułożone w system, zupełnie tak samo jak mamy naukę o gwiazdach i nazywamy ją astronomią lub naukę o skorupie ziemskiej i nazywamy ją geologią".

* Tamże, str. 174 i 186 (skrócone) (*podkr. Jamesa*).
** Discourse, II, § 7.

Wniosek, wypływający z obu tych wyjątków, jest zupełnie jasny: uczucie posiadające wartość tylko osobistą jest politowania godne wobec rozumu, posiadającego wartość powszechną. Dowodu dostarczają nam fakty. Teologia oparta na czystym rozumie rzeczywiście musi przekonać wszystkich ludzi. Jeśli tworzy tylko sekty i szkoły, tak samo jak tworzy je mistycyzm i uczucie, w jaki sposób zdoła ona wypełnić swój program wyzwolenia nas od kaprysu osobistego i od przypadkowości? Takie wypróbowanie praktyczne, czy filozofia może podołać zadaniu założenia religii na rozumie powszechnym, upraszcza moje postępowanie dzisiejsze. Nie potrzebuję podrywać zaufania do filozofii przez pracowitą krytykę jej argumentów. Wystarczy, jeśli wykażę historycznie, że niesłusznie przypisuje sobie ona zdolność przekonywania przedmiotowego. Rzeczywiście filozofia zawiodła się w swych nadziejach. Nie usuwa różnic i zakłada szkoły i sekty zupełnie tak samo jak uczucie. Zaiste, sądzę, że w dziedzinie rzeczy boskich rozum ludzki pracuje ściśle tak samo, jak po wsze czasy pracował w dziedzinie miłości, patriotyzmu, polityki lub innych szerszych spraw życiowych, co do których namiętności i intuicje mistyczne z góry ustanawiają nasze wierzenia. Rozum podaje argumenty przekonywające, ponieważ miał za zadanie znaleźć je. Filozofia rozszerza i określa naszą wiarę, nadaje jej godność, odziewa ją w słowa i czyni czymś zasługującym na przyjęcie. Lecz bardzo wątpliwe jest, czy rodzi wiarę; widzimy zaś, że niezdolna jest podtrzymać jej *.

* Ciekawe dane odnośnie do drugorzędnego stanowiska konstrukcji intelektualnych i pierwszeństwa uczucia i instynktu jako czynników zakładających podstawy pod wierzenia religijne znaleźć można w dziele H. Fieldinga „The

Przejrzyjmy teraz niektóre punkty dawniejszej teologii systematycznej. Znajdziecie je zarówno w protestanckich, jak w katolickich podręcznikach, a najlepiej w tych niezliczonych książkach, które wydano od czasu, gdy encyklika papieża Leona XIII poleciła studia nad świętym Tomaszem. Zajmiemy się najpierw argumentami, których teologia używa do ustalenia istnienia Boga, a potem argumentami odnoszącymi się do jego natury *.

Dowody istnienia Boga od wieków przeciwstawiają się rozbijającym się o nie falom krytycyzmu niewierzącego, które nigdy nie obaliły ich w mniemaniu wiernych, choć powoli i bezustannie wymykały wiążące je w jedną całość spoiwo. Jeśli już posiadacie Boga, w którego wierzycie, w tych dowodach znajdziecie potwierdzenie dla swej wiary. Jeśli jesteście ateistami, nie nawrócą was one. Dowody te są rozmaite. Tak zwany kosmologiczny wychodzi od konieczności istnienia Pierwszej Przyczyny świata, która musi zawierać w sobie jakoweś doskonałości, ponieważ świat je zawiera. Dowód celowości wychodzi z założenia, że skoro prawa przyrody są matematyczne, a części jej zgodnie dostosowane do siebie nawzajem, to i przyczyna musi być i intelektualna, i zgodna. Dowód moralny opiera się na tym, że prawo moralne musi mieć swego prawodawcę. Podług dowodu *ex consensu gentium* samo wielkie rozpowszechnienie wiary w Boga dowodzi, że wynika ona z racjonalnej natury człowieka, czyli że przyjąć ją powinniśmy.

Hearts of Men", London 1902, które dostałem już po napisaniu tej książki. „Wyznania wiary — powiada autor — są gramatyką religii, są dla religii tym, czym gramatyka jest dla mowy. Słowa są wyrazem naszych potrzeb; gramatyka jest teorią później ułożoną. Nie mowa pochodzi od gramatyki, lecz na odwrót. W miarę tego jak mowa postępuje i zmienia się pod działaniem przyczyn nieznanych, gramatyka musi za nią podążać" (str. 313). Cała książka, niezwykle ściśle trzymająca się faktów konkretnych, jest niewiele czym więcej niż rozszerzeniem tych zdań.

* Oto źródła bibliograficzne: *A. Stöckl*, „Lehrbuch der Philosophie, 5 Auf., Mainz 1881; *B. Boedder*, „Natural Theology", London 1891 — wygodny podręcznik katolicki, lecz doktrynę niemal taką samą podają tacy teologowie protestanccy, jak *C. Hodge*, „Systematic Theology", New York 1873, lub *A. H. Strong*, „Systematic Theology", 5 ed., New York 1896.

Jak już powiedziałem, dowodów tych nie będę zwalczał za pomocą techniki filozoficznej. Sam fakt, że wszyscy idealiści, od Kanta począwszy, czuli się uprawnieni bądź do pogardliwego odrzucania tych dowodów, bądź do pominięcia ich, wykazuje, że nie są one dość mocne, aby służyć mogły za podstawę dla religii. Racje bezwzględnie nieosobiste musiałyby posiadać bardziej ogólną moc przekonywającą. Naprawdę przyczynowość jest zasadą zbyt ciemną, aby udźwignąć mogła całą budowlę teologiczną. Co się tyczy dowodu celowości, dość spojrzeć, jak przeinaczyły go pojęcia darwinistyczne. Jeśli darwinizm rozumieć tak, jak my go dzisiaj rozumiemy, to znaczy jako teorię szczęśliwego unikania niemal wszystko obejmujących spraw zniszczenia, to spotkane w przyrodzie przystosowanie podsuwa myśl o zupełnie innym rodzaju bóstwa niż to, które występowało w dawniejszych sformułowaniach omawianego dowodu *. Niewątpliwe jest, że dowody te idą jedynie za

* Nie należy zapominać, że każda forma *nieporządku* dzięki dowodowi celowości może podsuwać myśl o jakimś Bogu sprawiającym właśnie ten rodzaj nieporządku. Naprawdę każdy jaki bądź stan rzeczy jest logicznie podatny dla interpretacji teologicznej. Np. ruiny po trzęsieniu ziemi w Lizbonie: cała przeszłość historyczna tak właśnie miała być ułożona, aby po wypełnieniu się czasów doprowadzić do tego szczególnego układu gruzów, sprzętów domowych i trupów. Żaden inny szereg przyczyn nie byłby tak skuteczny. I to samo powiedzieć można o jakim bądź innym złym lub dobrym układzie, który gdzieś znaleźliśmy jako wynik uwarunkowań poprzednich. Aby uniknąć wniosków tak pesymistycznych i uchronić od zarzutów dobroczynnego sprawcę, dowód celowości powołuje dwie inne zasady o działaniu powstrzymującym. Pierwsza jest fizyczna: siły przyrody pozostawione sobie samym dążą tylko do bezładu i burzenia, nie do budownictwa, lecz do gruzów. Zasada ta, jakkolwiek na pierwsze wejrzenie moglibyśmy być dla niej usposobieni przychylnie, w świetle biologii współczesnej staje się coraz bardziej nieprawdopodobna. Druga zasada jest jedną z interpretacji antropomorficznych. Jakiś układ, który *nam* wydaje się nieporządkiem, mógł być wynikiem ładu dla nas niezrozumiałego. Zasada ta jest zresztą przyjęta jedynie gwoli podtrzymania teizmu antropomorficznego. Jeśli patrzy się na świat bez określonego teologicznego punktu widzenia, widzi się, że porządek i nieporządek, takie, jak je dzisiaj ujmujemy, są *wynalazkami* czysto ludzkimi. Jesteśmy zainteresowani w pewnych typach układów użytecznych, estetycznych lub moralnych — zainteresowani jesteśmy tak dalece, że każde, choćby przypadkowe ich urzeczywistnienie przykuwa naszą uwagę. Wynikiem tego jest nieustanny dobór dokonywany w zawartości świata. Świat przepełniony jest tym, co z naszego punktu widzenia nazwalibyśmy układami nieporządnymi, porządek zaś — to jedyna rzecz, o którą dbamy i na którą patrzymy. Wybierając, można zawsze pośród każdego chaosu znaleźć jakiś rodzaj układu porządnego. Jeślibym rozrzucił zupełnie bezładnie po stole tysiąc ziarnek grochu, to na pewno przez wybranie dostatecznej ich liczby, mógłbym z pozo-

tym, co podsuwają fakty życiowe połączone z własnymi naszymi uczuciami. Dowody te naprawdę niczego nie dowodzą, lecz tylko spółdziałają z naszym, już przedtem istniejącym, przekonaniem stronniczym.

Skoro filozofia tak niewiele zdziałać może dla ustalenia istnienia Boga, zobaczmy, co też osiągają jej wysiłki zmierzające ku określeniu jej atrybutów? Warto spojrzeć na usiłowania teologii systematycznej w tym kierunku.

„Ponieważ Bóg jest Pierwszą Przyczyną — powiada ta nauka nauk — tym różni się od wszystkich swoich tworów, że posiada istnienie sam z siebie. Z tego boskiego istnienia z samego siebie (a se) teologia, wyłącznie za pomocą logiki, wyprowadza większość innych doskonałości. Na przykład musi on być zarówno *konieczny*, jak *absolutny* — nie może nie być i nic nie może go ograniczać. To czyni go absolutnie nieograniczonym od zewnątrz i od wewnątrz; ograniczenie bowiem jest niebytem, a Bóg jest samym bytem. To nieograniczenie czyni Boga nieskończenie doskonałym. Przy tym Bóg jest *Jednym* i *Jedynym*, ponieważ doskonałość nieskończona nie może mieć nic równego sobie. Jest on duchowy, ponieważ gdyby był złożony z części fizycznych, jakaś inna potęga mogłaby połączyć je w całość, a wówczas jego istnienie z samego siebie byłoby zaprzeczone. Jest on więc i prosty, i niefizyczny w swojej naturze. Jest on także *prosty metafizycznie*; znaczy to, że nie

stałych, nie ruszając ich, utworzyć niemal każdą zadaną mi figurę geometryczną; można by wówczas powiedzieć, że owa figura była przeznaczona z góry i że owe odjęte ziarnka były tylko jakby opakowaniem pozbawionym wartości. Nasze postępowanie z przyrodą jest zupełnie podobne: jest ona pewnym obszernym *plenum*, w którym nasza uwaga przeciąga dowolne linie w kierunkach niezliczonych. Liczymy i nazywamy imionami to tylko, co leży na nakreślonych przez nas liniach, podczas gdy inne rzeczy i linie ani imion nie mają, ani nie są policzone. W rzeczywistości jest w tym świecie nieskończenie więcej rzeczy nie przystosowanych jedne do drugich niż przystosowanych; nieskończenie więcej rzeczy o wzajemnych stosunkach nieregularnych niż rzeczy o stosunkach regularnych. Wypatrujemy jednak wyłącznie rodzaje rzeczy regularnych, przebiegle odkrywamy je i zachowujemy w pamięci. Zbieramy je łącznie z innymi rodzajami regularnymi, aż póki cały zbiór nie wypełni naszych encyklopedii. A przecie tymczasem pomiędzy tymi rzeczami i wokół nich leży nieskończony bezimienny chaos przedmiotów, których nikt nie łączy myślowo, i stosunków, które nigdy nie ściągnęły na siebie naszej uwagi.

Owe porządki więc, na których opierają się dowodzenia fizyczne, łatwo mogą być wytłumaczone jako dowolne wytwory ludzkie. A wobec tego — chociaż nie wynika stąd żaden dowód przeciwko Bogu — dochodzimy do bankructwa argumentu mającego być śmiertelnym dla wrogów teologii. Dowód fizyczno-teologiczny ma moc przekonywającą tylko wobec tych, którzy wierzą już weń dla innych powodów.

można odróżniać jego natury od jego istnienia, jak to się dzieje w substancjach skończonych, które posiadają wspólnie naturę formalną i są jednostkami tylko z wyglądu materialnego. Skoro Bóg jest jeden i jedyny, jego *essentia* i jego *esse* muszą być dane jednocześnie. Wyłącza to z jego bytu wszystkie rozróżnienia, tak zwykłe w świecie rzeczy skończonych, rozróżnienia pomiędzy możnością czynu i samym czynem, pomiędzy substancją i przypadkami, pomiędzy bytem i działalnością, pomiędzy istnieniem i atrybutami. Możemy wprawdzie mówić o bożych siłach, czynach i atrybutach, lecz te rozróżnienia mają jedynie znaczenie «wirtualne» i czynione są z ludzkiego punktu widzenia. W Bogu wszystkie te punkty widzenia schodzą się w absolutnej tożsamości istoty.

Ten brak w Bogu wszelkich nie wykorzystanych możliwości zmusza go do tego, że jest *niezmienny*. Po wsze czasy jest on współczesny. Gdyby w Bogu była jakaś nie wykorzystana możliwość, mógłby on stracić lub zyskać przez urzeczywistnienie jej, a zarówno strata, jak zysk przeczyłyby jego doskonałości. Tak więc nie może on zmieniać się. Dalej jest on *olbrzymi*, *bezgraniczny*, ponieważ gdyby mógł być zakreślony w przestrzeni, byłby złożony, to zaś przeczyłoby jego niepodzielności. Jest więc *wszędzie obecny*, niepodzielny, tutaj i na każdym miejscu. Podobnie jest on całkowicie obecny w każdym punkcie czasu — innymi słowy, jest *wieczny*. Ponieważ, gdyby zaczął się w czasie, musiałby mieć jakąś poprzedzającą go przyczynę, to zaś przeczyłoby jego istnieniu z samego siebie. Jeśliby się skończył, przeczyłoby to jego konieczności. Jeśliby przeszedł przez jakieś następstwo, przeczyłoby to jego niezmienności.

Posiada on *inteligencję* i *wolę*, wszystkie inne doskonałości stworzone, ponieważ *my* je posiadamy, a przecie *effectus nequit superare causam*, tylko że w nim są one absolutne i wiekuiście czynne. Ich *przedmiotem* zaś pierwotnie nie może być nic innego, jeno Bóg sam, ponieważ Bóg nie może być związany z niczym zewnętrznym. Poznaje on siebie w jednym wiekuiście niepodzielnym czynie i chce siebie z nieskończoną samorozkoszą *.

Skoro z logiczną koniecznością musi on kochać i chcieć siebie samego, nie może być nazwany wolnym wewnętrznie (*ad intra*), czyli wolny od przeciwieństw znamionujących stworzenia skończone. Na zewnątrz jednak (*ad extra*), czyli względnie od swego stworzenia, Bóg jest wolny. Nie może on *potrzebować* stwarzać, ponieważ jest doskonały i już jest szczęśliwy. Zatem *chce on* tworzyć przez wolność absolutną.

Będąc substancją obdarzoną rozumem, wolą i wolnością Bóg jest *osobą*, i przy tym osobą żyjącą, ponieważ jest on przedmiotem swej

* Dla scholastyków *facultas appetendi* obejmuje czucie, pożądanie i wolę.

własnej działalności, a to wyróżnia żywe od nieżywego. Jest on absolutnie samowystarczający: jego *samowiedza* i jego *samo-miłość* są nieskończone, dorównane i nie potrzebują żadnych warunków zewnętrznych, aby udoskonalić się.

Jest on *wszystkowiedzący*, ponieważ znając siebie samego jako Przyczynę, tym samym zna wszystkie rzeczy stworzone i wszystkie zdarzenia. Jego wiedza jest *przewidująca*, ponieważ jest on teraźniejszy we wszystkich czasach. Zna on z góry nawet nasze czyny wolne, gdyż w przeciwnym razie jego wiedza mogłaby bogacić się w następujących po sobie chwilach, to zaś przeczyłoby jego niezmienności. Jest on *wszechmocny*, ponieważ wszystko, co robi, nie zawiera przeciwieństwa logicznego. Może on robić byt — innymi słowy, jego władza zawiera w sobie stwarzanie. Jeśli to, co stwarza, byłoby zrobione z jego własnej substancji, musiałoby być, jak sama ta substancja, nieskończone w essencji. Jest ono jednak skończone, a zatem jest nieboskie w substancji. Jeśliby stworzenie było zrobione z substancji, np. z jakiejś materii wiekuistej, którą Bóg znalazł pod ręką i której po prostu tylko nadał formę, przeczyłoby to określeniu Boga jako Pierwszej Przyczyny i czyniłoby zeń tylko kogoś poruszającego, coś, co już miało przyczynę. Tak więc stwarzając, stwarza on z niczego (*ex nihilo*) i nadaje stworzeniu byt absolutny, jako tyluż substancjom skończonym, dodanym do niego samego. Formy, które wyciska on na nich, mają swe wzorce w jego pojęciach. Skoro jednak w Bogu nie ma żadnej wielorakości, pojęcia zaś są różnorakie, należy rozróżniać pomiędzy pojęciami w Bogu i pojęciami zewnętrznie naśladowanymi w naszych umysłach. Możemy przypisywać mu je tylko w znaczeniu *terminatywnym*, czyli jako różne wyglądy z naszego skończonego punktu widzenia jego jedynej essencji.

Bóg bez wątpienia jest święty, dobry i sprawiedliwy. Nie może on czynić zła, ponieważ jest pełnią bytu pozytywnego, a zło jest przeczeniem. Prawda, że stworzył on miejscami zło fizyczne, lecz to jedynie jako środek do tym większego dobra, ponieważ *bonum totius proeminet bonum partis*. Zła moralnego nie może on chcieć ani jako celu, ani jako środka, ponieważ to przeczyłoby jego świętości. *Dozwala* on tylko na nie, stwarzając istoty wolne, ponieważ ani jego sprawiedliwość, ani jego dobroć nie obowiązuje go do ochraniania naczyń wolności od nadużywania tego daru.

Co się tyczy bożego celu w stworzeniu — pierwotnie mógł on polegać tylko na użyciu wolności absolutnej przez ukazanie innym swej chwały. Wynika z tego, że ci inni muszą być istotami rozumnymi, zdolnymi po pierwsze do wiedzy, miłości i czci, a po wtóre — do szczęścia, ponieważ wiedza i miłość Boga są głównym źródłem szczęśliwości. W ten sposób powiedzieć można, że drugim celem bożym w stworzeniu jest *miłość*".

Nie chcę was nużyć przedłużaniem tych określeń metafizycznych, np. aż do tajemnicy Trójcy Świętej. To, co dałem, może służyć za próbkę teologii filozoficznej, zarówno katolickiej, jak protestanckiej. Newman, pełen entuzjazmu do tego szeregu doskonałości bożych, ciągnie dalej przytoczony tu ustęp przez kilka stronic tak wspaniałych retorycznie, że tylko z trudem, przez wzgląd na czas, przychodzi mi powstrzymać się od przytoczenia ich *.

Najpierw dźwięcznie wylicza on atrybuty boże, potem oddaje cześć jego władztwu nade wszystkim na ziemi, w niebie, i wyraża zależność wszystkiego, dziejącego się od jego przyzwolenia. Daje nam filozofię scholastyczną zaprawioną wzruszeniem, a każda filozofia winna być zaprawiona wzruszeniem, jeśli ma być należycie zrozumiana. Widzimy z tego, że teologia dogmatyczna posiada pewną wartość wzruszeniową dla umysłów typu Newmana. Aby ocenić jej wartość intelektualną — zrobimy tu małą dygresję.

Nie należy rozdzielać tego, co Bóg złączył. Szkoły filozoficzne na kontynencie Europy zbyt często zapoznawały tę prawdę, że myślenie ludzkie jest organicznie związane z ludzkim postępowaniem. Wydaje mi się, że ujawnienie tego organicznego związku jest największą zasługą myślicieli szkockich i angielskich. Filozofia brytyjska przyjęła za zasadę kierowniczą, że każda różnica musi wywoływać jakąś różnicę, że każda różnica teoretyczna musi gdzieś mieć ujście w różnicy praktycznej i że najlepszą metodą dyskusji teoretycznej jest poczynanie od upewnienia się, do jakiej różnicy praktycznej doprowadziłoby przyjęcie takiego lub innego przypuszczenia. *Jako co* znana jest jakaś prawda? W czym faktycznie wyrazi się ona? W jakich terminach oddzielnego doświadczenia wyrazi się jej wartość? — oto znamiennie angielski sposób ujmo-

---

* Op. cit., Discourse, III, § 7.

wania sprawy. Jak przypominacie sobie, w ten sposób Locke ujmuje zagadnienie tożsamości osobistej: powiada on, że to, co rozumiemy pod tożsamością osobistą, jest tylko szeregiem naszych osobistych wspomnień. Oto jedyne dające się sprawdzić znaczenie tego zagadnienia i wszystkie inne odnoszące się doń pojęcia, jak np. jedność lub wielość substancji duchowej, na której opiera się tożsamość osobista, są pozbawione zrozumiałego znaczenia. Tym samym obojętne jest, czy wszystkie dotyczące tych pojęć orzeczenia są twierdzące czy też przeczące. Tak samo postępuje Berkeley ze swoją „materią". Wartość praktyczną materii stanowią nasze czucia fizyczne — oto wszystko, co z pojęcia tego konkretnie ująć możemy. Jest to więc całkowite znaczenie terminu „materia" i każde inne domniemane znaczenie byłoby tylko pustym dźwiękiem słownym. Hume tak samo postępuje z przyczynowością, którą znamy jako nawykową następczość zjawisk i jako skłonność z naszej strony do oczekiwania pewnych określonych zdarzeń. Poza tym przyczynowość nie ma żadnego praktycznego znaczenia i Hume twierdzi, że dzieła o niej można by spalić. Dugald Stewart, Thomas Brown, James Mill, John Mill i prof. Bain mniej lub więcej ściśle trzymali się tej metody. Shadworth Hodgson posługiwał się tą zasadą w pełnym jej znaczeniu. Mówiąc szczerą prawdę — nie Kant wprowadził do filozofii „metodę krytyczną", lecz pisarze angielscy i szkoccy; a jedynie metoda krytyczna czyni z filozofii przedmiot godny ludzi poważnych. Bo i cóż poważnego może wyniknąć z roztrząsania takich twierdzeń filozoficznych, które nie wywołują nigdy dostrzegalnych różnic w czynach? I jeśli wszystkie twierdzenia filozoficzne nie miałyby znaczenia praktycznego, cóż mogłoby nas obchodzić uznanie jednych z nich za prawdziwe, a drugich za fałszywe?

Filozof amerykański, o oryginalności wybitnej, Charles Sanders Peirce oddał myśli dużą usługę przez wyplątanie z zastosowań oddzielnych, wyodrębnienie i oznaczenie nazwą grecką zasady, którą instynktownie kierowali się ci myśliciele.

Zasadę tę nazywa on podstawą *pragmatyzmu* i broni jej mniej więcej w sposób następujący *.

Jedynym zrozumiałym celem myśli w ruchu jest osiągnięcie wierzenia, czyli spokoju myślowego. Tylko wtedy, gdy myśl nasza o jakimś przedmiocie znalazła spokój w wierzeniu, możemy mocno i z pewnością przystąpić do działania nad tym przedmiotem. Jednym słowem, wierzenia są prawidłami działania i całe zadanie myślenia polega tylko na zbliżeniu nas do wytworzenia przyzwyczajeń czynnych. Jeśli jakaś część myśli nie miałaby żadnego wpływu na praktyczne myśli tej wyniki, to część ta nie byłaby istotnym składnikiem znaczenia tej myśli. Wynika z tego, że dla rozwinięcia pełnego znaczenia jakiejś myśli potrzebujemy jedynie określić, jakie postępowanie zdolna jest ona wywołać; to postępowanie jest dla nas całym znaczeniem myśli; u podstawy wszystkich rozróżnień myślowych leży fakt dotykalny, że pomiędzy różnicami tymi nie ma tak delikatnej, która by nie mogła doprowadzić przynajmniej do możliwej różnicy praktycznej. Aby osiągnąć zupełną jasność naszych myśli o jakimś przedmiocie, potrzebujemy jedynie zastanowić się, jakich bezpośrednich lub dalszych czuć możemy się odeń spodziewać i jakie postępowanie winniśmy przygotować na przypadek, gdyby przedmiot ten był prawdziwy. Nasze pojęcie o wynikach praktycznych jest całkowitym naszym pojęciem o przedmiocie — jeśli w ogóle pojęcie to ma jakie bądź znaczenie pozytywne.

Oto zasada Peirce'a, czyli zasada pragmatyczna. Zasada ta pomoże nam rozejrzeć się pomiędzy różnymi wyliczonymi przez scholastykę doskonałościami bożymi i orzec, czy jedne z nich nie są ważniejsze od drugich.

Jeśli mianowicie zastosujemy zasadę pragmatyczną do bożych atrybutów metafizycznych — w ścisłym znaczeniu tego terminu, czyli odróżnionych od atrybutów moralnych — sądzę, że choćby nawet logika zmuszała nas do wierzenia w nie, uznalibyśmy je za pozbawione jakiego bądź znaczenia zrozu-

* W artykule pod tytułem „Jak nadać jasność myślom naszym". „Popular Science Monthly for January", 1878, vol. XII, p. 286.

miałego. Weźmy np. atrybut boży istnienia sam przez siebie lub bożą konieczność, jego niematerialność, jego prostotę, czyli wyższość nad wszelkim rodzajem wewnętrznej różnorakości i nad następstwem, które znajdujemy w istotach skończonych; bożą niepodzielność i brak wewnętrznego rozróżnienia pomiędzy bytem i działalnością, pomiędzy substancją i przypadkowością, pomiędzy możliwością czynu i jego wykonaniem itd.; lub weźmy bożą nieprzynależność do żadnego rodzaju: jego urzeczywistnioną nieskończoność; jego osobowość, niezależnie od jakości moralnych, które może ona w sobie zawierać. Jego stosunek do zła, wyrażający się przyzwalaniem nań, lecz nie uznawaniem go; jego samowystarczalność, samo-miłość i doskonałą szczęśliwość w sobie samym: — mówiąc szczerze — jaki związek z naszym życiem mają wszystkie te właściwości boże? A skoro żadne z nich nie zwraca naszego życia w żadnym określonym kierunku — pytamy — jaką różnicę w religii jednostki ludzkiej wywołać może ich prawdziwość lub ich fałszywość?

Co do mnie osobiście, to — chociaż unikam urażania cudzych uczuć religijnych — wyznać muszę, że nie widzę, jaki wpływ na religijność moją może mieć wykazanie prawdziwości lub błędności którego bądź z tych atrybutów. Bo, proszę, jaki czyn szczególny mógłbym wykonać w celu lepszego przystosowania się do bożej prostoty? Lub jaki wpływ na kierunek mego postępowania może mieć świadomość, że szczęśliwość boża w jaki bądź sposób jest absolutnie doskonała? W połowie zeszłego stulecia Mayne-Reid był wielkim pisarzem książek o przygodach nadzwyczajnych. Wychwalał on myśliwych i włóczęgów jako doskonałych obserwatorów zwyczajów zwierzęcych i obrzucał gradem wymyślań tak nazwanych przezeń „przyrodników gabinetowych", czyli zbieraczy i klasyfikatorów, mających do czynienia tylko ze skórami i szkieletami. Kiedy byłem chłopcem, myślałem zwykle o „przyrodnikach gabinetowych" jako o najgorszych łajdakach pod słońcem. A przecież teolodzy systematyczni są właśnie takimi gabinetowymi przyrodnikami bóstwa, w znaczeniu kapitana Mayne-Reida. Czyż ich dedukcje atrybutów metafizycznych nie są tylko przerzucaniem i układaniem pedantycznych słowników przymiotników, nie mających nic wspólnego ani z naszą etyką, ani z potrzebami ludzkimi? Czyż wszystko to nie jest raczej wytworem jakiejś maszyny logicznej, w którą jako materiał wrzucono słowo Bóg, niż człowieka z krwi i kości. Czuje się, że atrybuty te w rękach teologów są tylko nagromadzeniem tytułów otrzymanych przez mechaniczne przerzucanie synonimów; werbalizm zajął miejsce widzenia, a profesjonalizm miejsce życia. Zamiast chleba — mamy kamień, a zamiast ryby — węża. Czy takie nagromadzenie terminów oderwanych daje nam rzeczywiście rdzeń naszej wiedzy o bóstwie? Zaiste, szkoły teologiczne mogą kwitnąć, lecz religia, żywa religia odleci z tego świata. To, co utrzymuje religię w ruchu, jest czymś innym niż określenia oderwane i systemy przymiotników, nanizanych na nitkę, i czymś różnym od teologii i jej profesorów. Wszystkie te rzeczy są tylko czymś wtórnym, są naroślami na tych zjawiskach obcowania z bóstwem niewidzialnym, których tyle przykładów przesunąłem przed wami i które in *saecula saeculorum* odnawiają się w żywotach skromnych jednostek ludzkich.

Tyle o metafizycznych atrybutach Boga. Z punktu widzenia religii praktycznej ten potwór metafizyczny, którego każą nam czcić, jest zupełnie bezwartościowym wynalazkiem suchego umysłu książkowego.

A co należy myśleć o atrybutach zwanych moralnymi? Pragmatycznie stoją one na zupełnie innej podstawie. Pozytywnie określają strach, nadzieję i oczekiwanie i są podwalinami pod życie świątobliwe. Dość spojrzeć na nie, aby przekonać się o wielkim ich znaczeniu.

Np. świętość Boża: skoro Bóg jest święty, nie może on chcieć nic innego prócz dobra. A jako wszechmocny może zapewnić ostateczne zwycięstwo dobra. Będąc wszystkowiedzącym może widzieć nas w ciemności. Będąc sprawiedliwym może nas karać za to, co widzi, a będąc miłującym, może także przeba-

czać. Jako na niezmiennego, możemy liczyć nań na pewno. Właściwości te wchodzą w związek z naszym życiem i bardzo ważne jest, abyśmy powiadomieni o nich byli. Że celem bożym w stworzeniu była chwała boska, to także atrybut pozostający w określonym stosunku do naszego życia praktycznego: pomiędzy innymi rzeczami nadał on kultowi określony charakter we wszystkich krajach chrześcijańskich. Jeśli teologia dogmatyczna rzeczywiście bezsprzecznie wykazuje istnienie Boga, posiadającego te znamiona, może on słusznie uchodzić za podstawę uczucia religijnego. Jak jednak jest naprawdę z tymi dowodami?

Wcale nie lepiej niż z dowodami istnienia Boga. Nie tylko idealiści od czasów Kanta odrzucają je całkowicie, lecz jest niewątpliwym faktem dziejowym, że nie nawróciły one jeszcze nikogo, kto w doznawanym przez siebie układzie świata znalazł powody do wątpienia, czy zbudował go rzeczywiście dobry Bóg. Wobec takiego człowieka dowód scholastyczny dobroci Boga, wykazujący, że w jego essencji nie ma niebytu, wydawałby się po prostu głupstwem.

Nie! — księga Hioba przeszła nad sprawą tą raz na zawsze i ostatecznie. Mędrkowanie jest względnie powierzchowną i nierzeczywistą drogą do bóstwa. „Położę ręce moje na ustach moich; słyszałem cię uchem moim, a teraz widzi cię oko moje”. Rozum zmieszany i zbłąkany, lecz pełne ufności czucie obecności — oto położenie człowieka szczerego wobec siebie samego i wobec faktów, a przecie zawsze pozostającego religijnym *.

* Najważniejszym pragmatycznie atrybutem bożym jest sprawiedliwość karząca. Lecz któż wobec współczesnego stanu mniemań teologicznych ośmieli się twierdzić, że za pomocą czystej logiki można wykazać istnienie ogni piekielnych lub czegoś im podobnego? Sama teologia szeroko oparła tę doktrynę na objawieniu, a w traktowaniu jej coraz bardziej skłania się do podstawiania utartych pojęć o prawie kryminalnym, na miejsce apriorystycznych zasad rozumu. Lecz dla naszej wyobraźni współczesnej jest rzeczą nie do wiary, aby cały ten wszechświat wspaniały z planetami i wichrami, z uśmiechniętym niebem i oceanem miał być poczęty na wzór urządzeń kryminalnych i aby miał posiadać swe przegródki kryminalistyczne. Religia sama osłabia się, gdy swe dowodzenia opiera na takiej podstawie.

Sądzę więc, że należy ostatecznie pożegnać się z teologią dogmatyczną i wiara nasza musi zupełnie szczerze obchodzić się bez tej rękojmi. Idealizm współczesny, powtarzam, na zawsze pożegnał się z teologią. Czy idealizm współczesny może dać wierze lepszą rękojmię, czy też zawsze musi ona opierać się tylko na swych własnych ubogich świadectwach?

Podstawą idealizmu współczesnego jest doktryna Kanta o Transcendentalnej Jaźni Apercepcyjnej. Pod tym olbrzymim terminem Kant rozumie tylko tyle, że świadomość „ja myślę o tym” (w możliwości lub w rzeczywistości) musi towarzyszyć wszystkim naszym przedmiotom. Dawniejsi sceptycy mówili podobnie, lecz „ja” w tym wyrażeniu pozostawało dla nich utożsamione z jednostką ludzką. Kant oderwał je, uczynił nieosobistym i zrobił zeń najpowszechniejszą ze wszystkich swych kategorii; jakkolwiek dla samego Kanta „ja” transcendentalne nie zawierało w sobie nic teologicznego.

Przemienienie Kantowego pojęcia *Bewusstsein überhaupt*, czyli świadomości oderwanej, na nieskończoną konkretną samowiedzę, która jest duszą świata i w której nasze oddzielne osobiste samowiedze mają swój byt, zachowane było dla spadkobierców Kanta. Zabrnęlibyśmy zbyt daleko w szczegóły techniczne, gdybym chciał choć pokrótce pokazać wam, jak rzeczywiście odbyła się ta przemiana. Wystarczy, gdy powiem, że we współczesnej szkole heglowskiej, która dzisiaj ma wpływ tak głęboki na myśl angielską i amerykańską, głównym czynnikiem były dwie zasady.

Pierwsza z tych zasad polega na tym, że stara logika tożsamości nigdy nie daje nam nic więcej nad dysekcję pośmiertną członków porozdzielanych (*disiecta membra*) i że pełnię życia można odbudować myślowo jedynie przez uznanie, iż każdy przedmiot, stający przed myślą, zawiera w sobie pojęcie jakiegoś innego przedmiotu, który z początku zdaje się negować pierwszy.

Druga zasada polega na tym, że mieć świadomość zaprzeczenia, jest to być potencjonalnie poza nim. Samo postawie-

nie pytania lub wyrażenie niezadowolenia dowodzi, że odpowiedź lub zadowolenie już nadchodzi, naprawdę skończoność zupełnie zrozumiana jako skończoność jest już nieskończonością *in posse*.

Stosując te zasady widzimy, jak w naszą logikę wchodzi nowa siła poruszająca, której logika zwykła — nagiej, silnie podkreślonej tożsamości w każdej rzeczy — nigdy nie dosięga. Przedmioty naszej myśli *działają* teraz w wewnątrz naszej myśli, działają na podobieństwo przedmiotów w doświadczeniu. Zmieniają się one i rozwijają. Wraz z sobą wnoszą coś odmiennego od siebie, a to odmienne, z początku tylko idealne lub możliwe, ostatecznie wykazuje się jako rzeczywiste. Przerasta ono rzecz przyjmowaną pierwotnie, sprawdza ją i poprawia, rozwijając jednocześnie pełnię jej znaczenia.

Program jest doskonały. We wszechświecie naprawdę za jednymi rzeczami idą drugie, poprawiając i dopełniając pierwsze. Toteż logika, dająca nam coś przypominającego ten ruch zdarzeń, wyraża prawdę lepiej niż tradycyjna logika szkolna, która nigdy nie może własnowolnie przejść od jednej rzeczy do drugiej i tylko rejestruje orzeczenia i podporządkowania lub statystyczne podobieństwa i różnice. Nic nie może być dalszego od metod teologii dogmatycznej niż ta logika nowa.

Pozwólcie, że dla zobrazowania przytoczę parę ustępów z wymienionego już transcendentalisty szkockiego.

„Jak mamy pojmować — pyta John Caird — rzeczywistość, w której przebywa cała inteligencja? I odpowiada: dwóch rzeczy można dowieść bez trudności — albo że ta rzeczywistość jest duchem absolutnym, albo odwrotnie, że jedynie w połączeniu z tym duchem absolutnym lub inteligencją duch skończony może urzeczywistnić się. Rzeczywistość ta jest absolutna; ponieważ ustałby najmniejszy ruch ludzkiej inteligencji, gdyby z góry nie przypuszczał absolutnej rzeczywistości inteligencji lub samej myśli. Samo wątpienie lub przeczenie z góry musi przypuszczać inteligencję absolutną i pośrednio potwierdza ją. Kiedy powiadam, że coś jest prawdą, powiadam tym samym, że to coś jest względne do myśli, ale przecie nie do mojej myśli lub do myśli jakiego bądź umysłu indywidualnego. Istnienie umysłów indywidualnych mogę zupełnie pominąć, mogę myślowo usunąć je. Czego jednak myślowo usunąć nie mogę, to myśli samej lub samowiedzy w jej niezależności i jej absolucie, innymi słowy, Myśli Absolutnej lub Samowiedzy".

Jak widzicie, Caird robi tu przejście, którego Kant nie zrobił: przemienia on wszędzie obecność świadomości w ogóle jako warunku możliwej gdzieś prawdy we wszędzie obecną świadomość powszechną, którą utożsamia z Bogiem w jego konkretności. Dalej posługuje się on zasadą, że uświadamianie sobie naszych ograniczeń — to w istocie przekraczanie ich; i w następujących słowach przechodzi do doświadczenia religijnego oddzielnych ludzi.

„Jeśli człowiek byłby tylko stworzeniem o przemijających czuciach i popędach, o nieustannie przechodzącym szeregu intuicji, wyobrażeń i uczuć, w takim razie nic nie posiadałoby dlań charakteru prawdy obiektywnej lub rzeczywistości. Atoli przywilejem natury duchowej człowieka jest to, że może on wznieść się do myśli i woli nieskończenie szerszej niż jego własna. Naprawdę można powiedzieć, że — jako istota myśląca i samowiedna — przez samą naturę swoją żyje on w atmosferze życia Powszechnego. Jako istota myśląca mogę powstrzymać i zadławić w swojej świadomości każdą chwilę samopotwierdzenia, każde tylko moje pojęcie i mniemanie, każde pożądanie, które należy do mnie jako do jaźni oddzielnej, i stać się czystym pośrednikiem myśli powszechnej — jednym słowem, nie żyć już własnym życiem, lecz pozwolić opanować i ogarnąć swoją świadomość przez nieskończone i wiekuiste życie ducha. A przecie właśnie w tym wyrzeczeniu się siebie samego naprawdę odzyskuję siebie, czyli urzeczywistniam najwyższe możliwości swej własnej natury. Ponieważ gdy w jednym znaczeniu oddaję siebie na rzecz powszechnego i absolutnego życia rozumu, to to, czemu w ten sposób poddaję się, w rzeczywistości jest moją najprawdziwszą jaźnią. Życie rozumu absolutnego — to nie jest obce nam życie".

Mimo to wszystko — mówi dalej Caird — balsam tej doktryny nie jest skuteczny bezwzględnie, ponieważ całkowite urzeczywistnienie jej jest niemożliwością. Bez względu na to, czym jesteśmy *in posse*, to, co w nas jest *in actu*, bardzo ostro odcina się od boskości absolutnej. Nawet moralność społeczna, miłość i samopoświęcenie zanurzają naszą jaźń tylko w inną jaźń skończoną lub w inne jaźnie i nie utożsamiają jej

z nieskończonością. Idealne przeznaczenie człowieka, nieskończone w logice abstrakcyjnej, byłoby w ten sposób w praktyce na wieki niemożliwe do urzeczywistnienia.

„Czyż w takim razie — ciągnie dalej autor — wcale nie ma rozwiązania sprzeczności pomiędzy ideałem a rzeczywistością? Jest rozwiązanie — odpowiadamy na to — lecz dla dosięgnięcia go musimy przekroczyć dziedzinę moralności i wznieść się do religii. Za zasadnicze znamię religii w przeciwstawieniu do moralności uznać można to, że zamienia ona samą tęsknotę ku ideałowi w zdolność wydawania owoców idealnych, ujmowanie go umysłowe w urzeczywistnienie, że zamiast pozostawiać człowieka w nieustannej pogoni za niknącym ideałem, czyni go ona doraźnym uczestnikiem życia boskiego i nieskończonego. Bez względu na to, czy spojrzymy na religię od strony ludzkiej, czy od strony boskiej — jako na poddanie się duszy Bogu lub jako na życie Boga w duszy — zawsze samą istotą jej jest to, że nieskończoność nie jest już wizją odległą, lecz stała się obecną rzeczywistością. Pierwsze uderzenie pulsu życia duchowego, jeśli należycie rozumiemy jego znaczenie, polega na zaniku rozdziału pomiędzy duchem i jego przedmiotem, na urzeczywistnieniu się ideału; skończoność dosięgła swego kresu i została ogarnięta przez obecność i przez życie nieskończoności.

Jedność umysłu i woli z boskim umysłem i wolą nie jest przyszłą nadzieją i celem religii, lecz samym jej początkiem i narodzinami w duszy. Wejść w życie religijne znaczy — skończyć walkę. W tym, co stanowi początek życia religijnego — nazwijcie to wiarą, ufnością, poddaniem się, lub jak wam się podoba — zawarte jest utożsamienie skończoności z życiem wiekuiście uskutecznionym. Życie religijne jest wprawdzie postępujące; gdy jednak ujmujemy je w świetle powiedzianego, widzimy, że postęp religijny nie jest postępem *ku czemuś*, lecz postępem *wewnątrz* sfery Nieskończoności. Nie jest to próżne usiłowanie osiągnięcia nieskończonego dobra przez nigdy nie kończące się sumowania lub narastania rzeczy skończonych; lecz jest to dążenie — za pomocą nieustannego ćwiczenia działalności duchowej — do należytego przyswojenia sobie tego dziedzictwa nieskończonego, w którego posiadaniu już jesteśmy. Cała przyszłość życia religijnego zawarta jest w jego początku, lecz zawarta jest *implicite*. Stanowisko człowieka, który wstąpił w życie religijne, zasadza się na tym, że zło, błąd i niedoskonałość naprawdę nie dotyczą go: są to jakby narośle i zboczenia, nie mające organicznego stosunku do jego prawdziwej natury: już teraz są one potencjonalnie tym, czym w przyszłości będą rzeczywiście, to znaczy są usunięte i unicestwione; a podczas samej sprawy unicestwiania ich stają się one środkiem postępu duchowego. Chociaż człowiek nie jest jeszcze wolny od pokus i walk z sobą samym, przecie w tej sferze wewnętrznej, w której leży prawdziwe jego życie, walka należy już do przeszłości, zwycięstwo jest dokonane; duch bowiem żyje życiem nieskończonym, a nie życiem skończonym, i każde uderzenie jego pulsu jest wyrazem i urzeczywistnieniem się życia bożego" *.

Zgódźcie się, że nie może być lepszego opisu zjawisk świadomości religijnej nad te słowa waszego opłakiwanego kaznodziei i filozofa. Oddają one sam poryw tych przesileń nawróceniowych, o których słyszeliśmy; wypowiadają one to, co czuł mistyk, lecz czego nie mógł wyrazić; a święty słysząc je, rozpoznaje swe własne doświadczenie. Zaiste, dobrze jest, gdy spotyka się tak wiernie wyrażoną treść religii. Mówiąc jednak zupełnie szczerze, zapytać musimy, czy Caird — a posługuję się tu nim jako przykładem dla całego tego sposobu myślenia — przekroczył sferę uczucia i bezpośredniego doświadczenia indywidualnego i czy założył podwaliny religii w bezstronnym rozumie?

Czy za pomocą obowiązującego wszystkich rozumowania nadał religii powszechność, czy przemienił ją z wiary osobistej na pewnik publiczny? Czy wydobył twierdzenia religijne z ciemności i tajemniczości.

Sądzę, że nie zrobił on nic w tym rodzaju, lecz jedynie potwierdził doświadczenia jednostki, ujmując je w wyrażenia uogólniające. I znowu niech mi wolno będzie opuścić dowodzenie techniczne, że rozumowaniu transcendentalnemu nie udaje się nadać religii znaczenia powszechnego. Opuszczając te dowodzenia mogę powołać się na to, że większość uczonych, nawet usposobionych religijnie, uporczywie odmawia im mocy przekonywającej. Powiedzieć można, że całe Niemcy wprost odrzuciły dowodzenia Hegla. Co się tyczy Szkocji, to wspomnę tylko dobrze znanych wielu z was, pamiętnych

* *John Caird*, „An Introduction to the Phylosophy of Religion", London and New York 1880, pp. 243—250, 291—299.

krytyków, prof. Frasera i prof. Pringle-Pattisona *. Raz jeszcze pytam się, czy indywidualizm transcendentalny mógłby być tak zdumiewająco zawodny w swej mocy przekonywającej, gdyby rzeczywiście był tak obiektywnie i absolutnie racjonalny, jak głosi to o sobie.

Przypominacie sobie, że religia zawsze twierdzi, jakoby opierała się na faktach doświadczalnych. Powiada ona, że boskość jest rzeczywiście obecna i. że pomiędzy nią i nami zachodzi stosunek brania i dawania. Jeśli określone spostrzeżenia, jak powyższe, nie mogą same utrzymać się na nogach, to rozumowania oderwane na pewno nie dostarczą im podpory. Pojęciowo możemy klasyfikować fakty, określać je i tłumaczyć, lecz nie tworzyć ich ani nie odtwarzać. Pozostaje zawsze coś nieuchwytnego, czemu tylko uczucie może odpowiedzieć. Tak więc w dziedzinie tej filozofia ma zadanie drugorzędne i niezdolna jest poręczyć prawdziwości wiary; wobec tego wrócimy do tezy, którą zapowiedziałem na początku tego wykładu.

Zupełnie szczerze musimy teraz wypowiedzieć wniosek, iż próba wykazania drogą czysto intelektualną prawdy tego, co wydają bezpośrednie doświadczenia religijne, jest zupełnie beznadziejna.

---

* *A. C. Fraser*, „Phylosophy of Theism", II ed., Edinburgh and London 1899, szczególnie część II, rozdz. VII i VIII; *A. Seth* (*Pringle Pattison*), „Hegelianism and Personality", 1890.

Najbardziej przekonywające znane mi dowody na rzecz konkretnej indywidualnej Duszy świata — to dowody kolegi mojego Josiaha Royce'a w jego dziele „Religious Aspect of Phylosophy", Boston 1885, a także w „Conception of God", New York and London 1897 — i ostatnio w „Aberdeen Gifford Lectures, The World and the Individual", 2 vol. New York and London, 1901—02.

Niewątpliwie niektórym moim czytelnikom wydaje się, że nie probując nawet obalenia dowodzeń profesora Royce'a uchylam się od obowiązku filozoficznego, nałożonego na mnie przez te wykłady. Tymczasowo przyjmuję ten zarzut. W wykładach tych, utrzymanych w ogóle w formie popularnej, nie było miejsca na subtelne rozważania metafizyczne, a dla celów taktycznych wystarczało wskazanie faktu, że żadna filozofia religijna nie przekonała jeszcze wszystkich myślicieli; widzimy właśnie usiłowania zmierzające do przerobienia religii na naukę powszechnie przekonywającą. Teraz powiem tylko, że mam nadzieję po tym tomie dać drugi, jeśli zdołam go napisać, w którym nie tylko dowodzenia prof. Royce'a, lecz i inne argumenty na rzecz absolutyzmu monistycznego będą rozważone z całą pełnią aparatu technicznego, na co przez znaczenie swoje najzupełniej zasługują. Tymczasem poddaję się zarzutowi powierzchowności.

Skrzywdzilibyśmy jednak filozofię rozstając się z nią po stwierdzeniu jej braków; zakończmy więc wyliczeniem tego, co *może* zrobić ona dla religii. Jeśli zechce porzucić metafizykę i dedukcję na rzecz krytycyzmu i indukcji i szczerze przemienić się z teologii na naukę o religiach, może zrobić się nadzwyczaj użyteczną.

Samorzutny intelekt ludzki zawsze określa odczuwaną boskość w sposób zgodny z tym, co w pewnym czasie z przeżyć dawniejszych było w nim nagromadzone. Filozofia może przez porównania wyłączyć z tych określeń wszystko jedynie lokalne i przypadkowe. Może ona usunąć inkrustacje historyczne zarówno z dogmatu, jak z kultu. Zestawiając samorzutne konstrukcje religijne z wynikami nauk przyrodniczych, filozofia może także wyłączyć te doktryny, o których dzisiaj już wiemy, że nie zgadzają się z nauką i są bezmyślne.

Odsiewając w ten sposób sformułowania bezwartościowe może ona otrzymać jako pozostałość pewne pojęcia, które przynajmniej są możliwe. Pojęcia te traktować może jako hipotezy, poddając je wszelkim, tak negatywnym, jak pozytywnym próbom, którym zwykle hipotezy bywają poddawane. Może zmniejszyć ich liczbę, jeśli niektóre z nich będą bardziej poddawały się zarzutom. Nie jest wyłączone, że może zostać obrońcą tej z nich, którą uzna za najlepiej sprawdzoną lub za najbardziej podatną do sprawdzenia. Może wysubtelniać określenie tej hipotezy, odróżniając pomiędzy tym, co jest niewinnym mniemaniem nieuzasadnionym, co jest symbolicznym jego wyrazem, i tym, co należy brać dosłownie. W sumie — może występować jako pośrednik pomiędzy wyznawcami różnych wiar i pomagać do zjednoczenia się mniemania ogólnego. A zrobi to wszystko z tym większym powodzeniem, im lepiej wyróżniać będzie powszechne i zasadnicze pierwiastki porównywanych wiar religijnych od pierwiastków indywidualnych i miejscowych.

Nie widzę powodu, dlaczego by takiego rodzaju krytyczna nauka o religiach nie posiadała równie ogólnego uznania, jak posiada fizyka. Nawet ludzie osobiście niereligijni mogliby

z zaufaniem przyjmować jej wnioski, których odrzucenie wydawałoby się czymś bezrozumnym, podobnie jak dzisiaj ślepi przyjmują prawdy z dziedziny optyki. Lecz jak optyka musi przede wszystkim opierać się na doświadczeniach osób widzących i nieustannie podlegać sprawdzaniu za pomocą tych doświadczeń, podobnie nauka o religiach musi zależeć od bezpośredniego materiału doświadczenia osobistego i nieustannie przystosowywać się doń — pomimo wszystkich swych krytycznych rekonstrukcji. Nie wolno jej nigdy odbiec od życia konkretnego i pracować w próżni pojęciowej. Z góry musiałaby wyznać, jak wyznaje każda nauka, że subtelność natury przekracza jej środki i że jej formuły są tylko przybliżeniami. Filozofia żyje w słowach, lecz prawda i fakty tkwią w naszych żywotach w sposób przekraczający sformułowania słowne. W żywym akcie postrzegania jest zawsze coś, co błyska się i miga i złapać się nie daje — i namysł przychodzi zawsze za późno. Nikt nie wie o tym tak dobrze, jak filozof. Musi on wystrzelić ze swej armaty pojęciowej salwę nowych przeczeń, ponieważ na to skazuje go jego zawód, lecz wie dobrze o pustce i braku wpływu tego wszystkiego. Jego formuły podobne są do stereoskopowych lub kinetoskopowych fotografii, oglądanych poza aparatem — brak im głębi, ruchu, życia. A szczególnie w dziedzinie religijnej wiara w formuły nigdy nie może zastąpić doświadczenia osobistego.

W wykładzie następnym postaram się dopełnić swój opis niedokładny doświadczenia religijnego; i wreszcie w wykładzie jeszcze dalszym, który będzie ostatnim, spróbuję na własną rękę sformułować pojęciowo tę prawdę, której świadczyłem.

WYKŁAD XIX

INNE ZNAMIONA ŚWIADOMOŚCI RELIGIJNEJ

Po przejściu przez mistycyzm i filozofię wracamy do naszego punktu wyjścia: najlepszym dowodem prawdziwości religii jest jej użyteczność — pożytek dla jednostki i pożytek z jednostki dla świata. Trzymając się filozofii empirycznej mówimy: prawdziwe jest to, co wydaje użyteczną pracę — pomimo dodawania zawsze zastrzeżenia „biorąc ogólnie". W tym wykładzie raz jeszcze damy opisy i zakończymy nasz obraz świadomości religijnej kilku słowami o innych znamiennych jej pierwiastkach, aby wreszcie w wykładzie ostatnim zrobić przegląd ogólny i wyciągnąć nasze własne wnioski.

Przede wszystkim zastanowimy się nad udziałem potrzeb estetycznych w wyborze religii. Powiedziałem już, że ludzie mimowolnie intelektualizują swe doświadczenia religijne: do spełniania kultu potrzebują formuł tak samo, jak potrzebują współwyznawców. Wynikałoby z tego, że zbyt pogardliwie wyraziłem się o pragmatycznej bezużyteczności przesławnego spisu scholastycznego atrybutów bożych, posiadają one bowiem pewną użyteczność, której nie wziąłem pod uwagę. Na ślad tej użyteczności naprowadza nas wymowny ustęp Newmana, w którym wylicza on te atrybuty *.

Intonując je jakby nabożeństwo w katedrze, tym samym wykazuje on wysoką ich wartość estetyczną. Pobożność nasza bez nich byłaby naga, dźwigając zaś te egzaltowane i tajemnicze dodatki słowne wzbogaca się, podobnie jak kościół wzbo-

* „Idea of a University", Discourse III, § 7.

gacają organy, naczynia miedziane, marmury, freski i witraże. Takie otaczanie bóstwa epitetami wytwarza wokół niego pewną atmosferę, będącą oddźwiękiem naszego pobożnego oddania się. Mają one w sobie coś z hymnu lub obrządku pochwalnego i mogą dźwięczeć tym bardziej wzniośle, im bardziej są niezrozumiałe. Umysły w rodzaju Newmana stają się zazdrosne o uznanie dla tych epitetów, podobnie jak kapłani pogańscy zazdrośni są o drogocenności i ozdoby błyszczące na bożyszczach *.

Przy wznoszeniu budowli religijnych, w których samorzutnie pogrąża się umysł ludzki, motyw estetyczny nigdy nie może być zapomniany. Obiecałem, że w wykładach tych nic nie wspomnę o systemach kościelnych. Niech jednak wolno mi będzie wstawić tu słówko o tym, w jaki sposób zadowalając pewne potrzeby estetyczne przywiązują one ludzi do siebie. Gdy jedni szukają nade wszystko prostoty i czystości intelektualnej, dla innych *bogactwo* jest najsilniejszą potrzebą wyobraźni **. Gdy czyjś umysł jest wybitnie tego typu, religia indywidualna zgoła nie spełni swego zadania.

Potrzebom wewnętrznym takiego człowieka lepiej odpowiada coś złożonego, niby wielka instytucja, coś hieratycznie majestatycznego; władza i wpływy muszą tu zstępować ze stopnia na stopień, a na każdym stopniu winny stać rzeczy

* Wyobraźnia Newmana ma w sobie tak wrodzone pożądanie systemu kościelnego, że może on napisać: „Od piętnastego roku życia dogmat był podstawową zasadą mojej religii. Nie znam innej religii i nawet nie mógłbym pomyśleć o jakimś innym jej rodzaju". A potem, mówiąc o sobie około trzydziestego roku życia, pisze: „Robiąc coś, lubiłem odczuwać, że spogląda na mnie mój biskup; czułem się, jakby było to spojrzenie boże". „Apologia", 1897, pp. 48 i 50.

** Różnica intelektualna ma niemal takie samo znaczenie praktyczne, jak odpowiadająca jej różnica charakteru. W rozdziale o świątobliwości widzieliśmy, jak niektóre charaktery łatwo doznają wrażenia zamętu i muszą żyć w czystości, jednolitości i prostocie. Inni, przeciwnie, koniecznie potrzebują nadmiaru, wielkiego ciśnienia, podniet i dużej liczby stosunków powierzchownych. Są to ludzie, którzy poczuliby się nadzwyczaj nieswojo, gdybyście zapłacili wszystkie ich długi, wypełnili wszystkie ich zobowiązania, odpowiedzieli na wszystkie listy, gdybyście uwolnili ich od wszystkich kłopotów i wypełnili wszystkie ich obowiązki aż do ostatniego. Dzień tak doszczętnie ogołocony byłby dla nich czymś strasznym. Podobnie dzieje się z wygodami, elegancją, oznakami uczucia i nagrodami społecznymi — gdy jedni wymagają całych stosów tych rzeczy, drugim wydają się one nagromadzeniem kłamstw i sofizmatów.

otoczone tajemniczymi i wspaniałymi przymiotnikami; wszystko to skupiać się musi w bóstwie i zeń wypływać, jak ze źródła czy szczytu całego systemu. Wobec czegoś takiego człowiek czuje się jak wobec jakiejś budowli inkrustowanej drogocennościami; uszu dochodzą różnorodne nawoływania liturgiczne; ze wszystkich stron płynie drżenie czcigodne. W porównaniu z tą szlachetną złożonością, w której wstępujące i zstępujące ruchy zdają się nigdy nie odsłaniać rzeczy nieruchomych, w której żadne, nawet najdrobniejsze powtórzenie nie wydaje się bez znaczenia, gdyż tyle wzniosłych instytucji utrzymuje je na tym miejscu — jakże płasko wygląda protestantyzm ewangelicki, jakże czczą wydaje się atmosfera tych odosobnionych żywotów religijnych, które za punkt honoru postawiły sobie, że „człowiek jest krzakiem, który może nawiedzić Bóg" *.

Jakież to bezlitosne zrównanie z ziemią gmachów, pełnych kolumn przewspaniałych! Dla wyobraźni, nawykłej do perspektyw majestatycznie jaśniejących, nagi szkielet ewangeliczny wydaje się przytułkiem żebraczym postawionym na miejscu pałacu.

Jest to podobne do uczuć patriotycznych ludzi wychowanych w dawnych cesarstwach. Ileż wzruszeń jałowieje, kiedy wyrzekamy się szumnych tytułów, blasków, purpury i dźwięku trąb, haftów złotych, wojska z pióropuszami, strachu i drżenia; kiedy zamiast tego wszystkiego mamy czarno ubranego prezydenta, który podaje nam rękę i wygląda, jakby mieszkał w domu farmerskim, posiadającym jeden pokój ze stołem, pośrodku którego leży „Biblia". Wyobraźnia monarchiczna zubożeje od tego.

Wydaje mi się, że siła tych uczuć estetycznych wprost uniemożliwia protestantyzmowi, pomimo całej jego przewagi pod względem głębi duchowej, odbieranie licznych wyznawców czcigodnemu kościołowi katolickiemu. Ten ostatni jest tak

* W wykładach Newmana o „Usprawiedliwieniu" (wykład VIII, § 6) jest wspaniały ustęp wyrażający ten estetyczny sposób odczuwania chrześcijańskich krain religijnych. Niestety jest on zbyt długi, aby go przytoczyć.

znacznie bogatszy w pastwiska i ustronia cieniste dla fantazji, posiada tyle komórek z tylu rozlicznymi rodzajami miodu, w swych różnorakich wezwaniach tak przystosowuje się do natury ludzkiej, że w oczach katolika protestantyzm będzie miał zawsze wygląd przytułku żebraczego. Jego gorzki negatywizm jest czymś niezrozumiałym dla umysłu katolickiego. Dla wielu katolików wykształconych niejeden przestarzały zwyczaj lub wierzenie, podtrzymywane przez kościół, jeśli je brać dosłownie, wydaje się czymś nie mniej dziecinnym niż dla protestantów. Są one jednak dziecinne w miłym znaczeniu — mają urok niewinnej naiwności i godne są lekkiego uśmiechu — ze względu na nierozwinięty umysł kochanego ludu. Dla protestantów, przeciwnie, są one dziecinne w znaczeniu głupiego fałszu. Protestant musi napiętnować ich miłą pustotę, doprowadzając katolika swą dosłownością do wstrząsów odrazy i oburzenia. Katolikowi wydaje on się sztywnym, niby gadem jakimś o spojrzeniu surowym, zimnym i jednostajnym. Ci dwaj nigdy nie zrozumieją się nawzajem — ich ośrodki energii wzruszeniowej zbyt są różne. Ścisła prawda z jednej strony i zawiłości natury ludzkiej z drugiej zawsze potrzebują tłumaczącego pośrednika pomiędzy sobą *. Tyle o różnicach estetycznych w świadomości religijnej.

W książkach o religii trzy rzeczy uważane są za zasadnicze pierwiastki religii. Są to — dobre uczynki (ofiary), spowiedź i modlitwa. O każdym z tych pierwiastków należy po kolei powiedzieć choć słów kilkoro. Najpierw dobre uczynki (ofiary).

Ofiary bogom składane występują wszędzie w kultach pierwotnych; w miarę jednak wydelikacania się kultów ofiary

* Porównajmy np. bezkształtność protestantyzmu, w którym „cichy kochanek boży" sam na sam ze swym Bogiem odwiedza chorych itp. dla nich samych, z tym złożonym obrządkiem — graniczącym z załatwianiem jakiegoś interesu, którym pobożność katolicka otoczyła tę czynność, łącząc ją ze złożonymi podnietami społecznymi. Jakaś katolicka dama o umyśle zasadniczo świeckim może odwiedzać chorych z pobudek czystej kokieterii. Jej spowiednik czy kierownik duchowy pomaga jej w tym zapisując „zasługi"; w tym samym kierunku działa patron święty; dalej jej uprzywilejowany stosunek do Wszechmocnego, zwracającego na nią i na jej „ćwiczenia" uwagę szczególną; i wreszcie jej społecznie określone „stanowisko" w całej organizacji.

całopalne i krew kozłów zastępowano ofiarami bardziej uduchowionymi. Judaizm, islamizm i buddyzm zerwały z ofiarami obrzędowymi; to samo uczynił chrystianizm z wyjątkiem tylko zachowania samego pojęcia w tajemnicy odkupienia Chrystusowego. Wymienione religie na miejsce dawnych obiat pustych stawiają ofiary serdeczne, wyrzeczenie się jaźni wewnętrznej. W praktykach ascetycznych, zalecanych przez islam, buddyzm i dawniejszy chrystianizm, widzimy, jak niezniszczalny jest pogląd na ofiarę jako na pewien rodzaj ćwiczenia religijnego. W wykładzie o ascetyzmie mówiłem o jego znaczeniu jako o symbolu ofiary, której domaga się życie pojmowane mocno i poważnie. Skoro jednak powiedziałem już tam, com miał w tej materii do powiedzenia i ponieważ w wykładach tych umyślnie nie mówię o dawnych zwyczajach religijnych i zagadnieniach ubocznych, przejdziemy w ogóle nad sprawą ofiary i przystąpimy do spowiedzi.

W stosunku do spowiedzi również postaram się wypowiedzieć jak najkrócej i przy tym wyłącznie z punktu widzenia psychologicznego, a nie historycznego. Spowiedź rozpowszechniona jest znacznie mniej niż ofiara i odpowiada bardziej wewnętrznym, moralnym okresom rozwoju uczucia religijnego. Stanowi ona część ogólnego systemu oczyszczania, którego potrzebę odczuwa człowiek w celu uporządkowania stosunku do swego bóstwa. Spowiadający się przekroczył wstyd i wszedł w dziedzinę rzeczywistości; swą zgniliznę wyrzucił on jakby poza siebie i jeśli naprawdę jeszcze całkiem nie uwolnił się od niej, to przynajmniej już nie kala się nią, przewrotnie udając cnotę — żyje on przynajmniej na wewnętrznej podstawie prawdomówności. Dość trudno wytłumaczyć zupełny upadek zwyczaju spowiedzi w gminach anglosaskich. Za wytłumaczenie historyczne służyć może ogólna reakcja przeciw papiestwu, w którym spowiedzi towarzyszyła pokuta, rozgrzeszenie itp. praktyki do przyjęcia niemożliwe. Zdaje się jednak, że ze strony samego grzesznika potrzeba jej była zbyt wielka, aby mógł on sumarycznie wyrzec się dostarczanego mu przez nią

zadowolenia. Sądzę, że przy wprowadzeniu zwyczaju spowiedzi u licznych ludzi pękłaby skorupa tajemnicy, wrzód by się otworzył i przyszłoby ukojenie — nawet gdyby ucho słuchające spowiedzi było tego niegodne. Kościół katolicki z powodów widocznie utylitarnych na miejsce bardziej radykalnej spowiedzi publicznej wprowadził spowiedź uszną przed jednym księdzem. My, protestanci mówiący po angielsku, z powodu wrodzonego nam dążenia do samostarczalności i z powodu naszej nietowarzyskości zdajemy się zadowalać zwierzeniami czynionymi przed samym Bogiem *.

Następny przedmiot, którym należy się zająć — to modlitwa; tym razem będę mniej wstrzemięźliwy w słowach. W ostatnich czasach słyszeliśmy bardzo dużo zarzutów przeciwko modlitwie, a szczególnie przeciwko modlitwie o lepszą pogodę i modlitwom o zdrowie dla chorych. Co się tyczy modłów o zdrowie, to — jeśli w ogóle jaki bądź fakt lekarski mamy uważać za ustalony — niewątpliwe jest, że w pewnych warunkach modlitwa przyczynia się do wyzdrowienia i można by zalecać ją jako środek leczniczy; w tych przypadkach, gdy modlitwa jest zwykłym czynnikiem czyjegoś zdrowia moralnego, opuszczanie jej może być szkodliwe. Modlitwa o pogodę jest zgoła w odmiennych warunkach. Pomijając już to, że bardzo często może jednocześnie być wypowiedziane żądanie wprost odwrotne **, każdy wie przecie, że susze i burze powstają z przyczyn fizycznych i że wezwania moralne nie mogą ich odwrócić. Atoli modlitwa błagalna jest tylko jednym działem modlitwy i jeśli weźmiemy ten wyraz w znaczeniu szerszym, jako oznaczający pewien rodzaj wewnętrznej komunii lub rozmowy z potęgą uznawaną za boską, łacno mo-

* Pełniejszy rozbiór spowiedzi znaleźć można w doskonałym dziele Franka Grangera „The Soul of a Christian", London 1900, chap. XII.

** Przykład: „Kaznodzieja z Sudbury był na kazaniu czwartkowym w Bostonie i słyszał, jak pastor, nabożeństwo odprawiający, prosił o deszcz. Po skończonym obrządku podszedł on do pastora i powiedział: «O kaznodziejo bostoński, gdy tylko zapragnie wody tulipan pod twym oknem, idź do kościoła i póty proś o deszcz, póki cała okolica nie znajdzie się pod wodą»". *R. W. Emerson*, „Lectures und Biographical Sketches", p. 363.

żemy zobaczyć, że krytycyzm naukowy pozostawia modlitwę nie tkniętą.

Modlitwa w tym znaczeniu szerszym jest prawdziwą duszą i istotą religii.

„Religia — powiada liberalny teolog francuski — jest obcowaniem, stosunkiem świadomym i podtrzymywanym dowolnie pomiędzy duszą zrozpaczoną i potęgą tajemniczą, od której losy jej zawisły. To obcowanie z Bogiem urzeczywistnia się przez modlitwę. W modlitwie mamy religię czynną, religię rzeczywistą. Przez modlitwę właśnie wyróżnia się zjawisko religijne od podobnych do niego lub sąsiadujących z nim zjawisk takich, jak poczucie moralne albo estetyczne. Jeśli religia jest pewną potrzebą życiową, to zadośćuczynieniem tej potrzebie może być tylko działalność praktyczna. Żadna teoria nie może tu wystarczyć. Religia nie jest niczym, jeśli nie jest aktem życiowym, za pomocą którego cały nasz duch usiłuje ratować się przez połączenie się ze swą zasadą. Ten akt — to modlitwa. A pod terminem tym pojmuję nie czcze ćwiczenia słowne, nie powtarzanie pewnych formuł świętych, lecz poruszenie się duszy wchodzącej w stosunek osobisty i w styczność z potęgą tajemniczą, której obecność odczuwamy, choćbyśmy nawet nazwać jej nie umieli. Gdzie brak tej modlitwy wewnętrznej, tam też nie ma religii; i przeciwnie, gdzie modlitwa jawi się i porusza duszę, tam jest religia żywa, choćby nawet brak było wszelkiej formy i wszelkiej doktryny określonej.

Rozumiem teraz, dlaczego «religia przyrodzona» naprawdę nie jest religią. Pozbawia ona człowieka modlitwy, pozostawia człowieka i Boga oddzielonych jeden od drugiego. Nie ma tu obcowania serdecznego, nie ma rozmowy wewnętrznej, nie ma wymiany wzajemnej, nie ma działania Boga na człowieka ani odwetu od człowieka ku Bogu. W istocie ta domniemana religia jest tylko filozofią. Zrodziła się w epokach racjonalizmu dociekań krytycznych, rozumu bezosobowego i zawsze była tylko abstrakcją. Jest to twór sztuczny i martwy, nie ujawniający niemal nic z właściwych znamion religijnych" *.

Wydaje mi się, że wszystkie moje wykłady dowodzą prawdy twierdzenia Sabatiera. Zjawisko religijne, badane jako fakt życia wewnętrznego i niezależnie od kościelnych lub teologicznych komplikacji, ujawniło się jako polegające wszędzie i na wszystkich poziomach rozwojowych na posiadanej przez jedno-

* *Auguste Sabatier*, „Esquisse d'une Philosophie de la Religion", 4 éd., Paris 1897, p. 24—26.

stkę świadomości wymiany stosunków pomiędzy nią i potęgami wyższymi, z którymi czuje się związana. Ta wymiana stosunków odbywa się w czasie, ma charakter czynny i wzajemny. Jeśliby modlitwa nie była skuteczna, jeśliby nie była stosunkiem brania i dawania, jeśli podczas jej trwania nic rzeczywiście nie dokonywałoby się, jeśliby dzięki niej świat nie przemienił się ani odrobinę — w takim razie modlitwa, wzięta w znaczeniu szerszym, jako odczucie pewnych działań obustronnych, byłaby poczuciem czegoś złudnego i religia musiałaby być uważana nie za coś, co zawiera w sobie pierwiastki złudne — gdyż te wszędzie istnieją — lecz za coś założonego na złudzeniu, za co właśnie materialiści i ateiści zawsze ją uważali. Jeśli bezpośrednie doświadczenia modlitwy odrzucimy jako świadectwo fałszywe, wówczas co najwyżej może pozostać wierzenie wywnioskowane, że cały porządek istnienia musi mieć jakąś przyczynę boską. Przecie takie wmyślanie się w naturę, chociaż mogłoby podobać się niektórym ludziom o skłonnościach religijnych, pozostawiłoby im tylko rolę widzów gry, podczas gdy w religii doświadczalnej i w życiu pełnym modlitwy sami jesteśmy aktorami — i to aktorami nie grającymi, lecz zajętymi rzeczywistością bardzo poważną.

W ten sposób prawdziwość religii jest nierozdzielnie złączona z pytaniem, czy świadomość modlitewna jest mylna czy nie. Prawdziwym sercem religii żywej jest przeświadczenie, że w świadomości tej rzeczywiście coś między obu stronami zostaje dokonane. Co do tego, co mianowicie zostaje dokonane, panuje wielka rozbieżność mniemań. Działalności potęg niewidzialnych przypisywano, i dzisiaj jeszcze wielu przypisuje, takie rzeczy, którym współczesny człowiek oświecony zgoła wierzyć nie może. Nietrudno byłoby wykazać, że zakres wpływu modlitwy jest wyłącznie subiektywny i że zmienia się bezpośrednio tylko umysł osoby modlącej się. Bez względu jednak na to, w jakim stopniu wpłynie krytycyzm na pogląd nasz na modlitwę, religia — w tym znaczeniu życiowym, w którym wykłady te badają ją — utrzyma się lub upadnie zależnie od przeświadczenia, czy modlitwa rzeczywiście wy-

daje jaki bądź skutek. Dzięki modlitwie — twierdzi religia — zdarzają się rzeczy, które w żaden inny sposób nie mogłyby być urzeczywistnione: wyzwala się energia, która w przeciwnym razie pozostałaby uwięziona, i doprowadza się do subiektywnego lub obiektywnego oddziaływania na świat faktów.

Pogląd ten jest silnie wyrażony w liście zmarłego Fryderyka W. H. Myersa pisanym do przyjaciela, za którego zgodą przytaczam go. Wykazuje on, jak niezależny jest instynkt modlitewny od zwykłych powikłań doktrynerskich. Myers pisze:

„Rad jestem, że zwrócił się pan do mnie z zapytaniem o modlitwę, ponieważ mam ustalone poglądy na ten przedmiot. Przede wszystkim zastanówmy się nad faktami. Wokół nas istnieje wszechświat duchowy będący w stosunku stałym z wszechświatem materialnym. Z wszechświata duchowego napływa energia podtrzymująca wszechświat materialny, która uduchawia życie każdej jednostki. Nasze duchy podtrzymywane są przez nieprzerwany dopływ tej energii; a dopływ ten zmienia się nieustannie, podobnie jak z godziny na godzinę zmienia się nasze wchłanianie pożywienia materialnego.

Nazywam to faktami, ponieważ wydaje mi się, że tylko w ten sposób można ująć daną nam rzeczywistość. Ujęcie to jest zbyt złożone, abym opisywał je tu. Jak teraz należy oddziaływać na te fakty? Wszystkimi siłami winniśmy się starać zdobyć jak najwięcej życia duchowego; umysłom więc naszym winniśmy nadawać taką postawę, jaką doświadczenie wskazuje nam za najkorzystniejszą dla przenikania w nas życia duchowego. *Modlitwa* jest ogólnym imieniem dla tej postawy otwartego i skupionego oczekiwania. Na pytanie — do kogo się modlić? — odpowiemy, może dziwnie nieco, że nie ma to wielkiego znaczenia. Modlitwa naprawdę nie jest czymś czysto subiektywnym; oznacza ona wzrost napięcia we wchłanianiu siły duchowej, czyli łaski; nie posiadamy jednak dostatecznych wiadomości o tym, co dzieje się w świecie duchowym, aby wiedzieć, jak działa modlitwa; nie wiemy, *kto* słucha modlitwy ani jakimi drogami łaska spływa na nas. Lepiej zrobicie, jeśli pozwolicie dzieciom modlić się do Chrystusa, który w każdym razie jest najwyższym znanym nam duchem indywidualnym. Nierozsądnie jednak byłoby powiedzieć, że Chrystus *słyszy nas;* podczas gdy mówić, że *Bóg* słyszy nas, jest tylko potwierdzeniem pierwszej zasady, że łaska spływa z nieskończonego świata duchowego".

Pozostawmy zagadnienie prawdziwości lub mylności wierzenia we wchłanianie potęgi aż do wykładu następnego,

w którym dojdziemy do naszych wniosków dogmatycznych, jeśli w ogóle je posiadamy. Ten wykład zaś ograniczmy do opisu zjawisk, a jako przykład konkretny pewnego krańcowego sposobu prowadzenia życia oddanego modlitwie weźmy, zapewne wielu z nas znany, wypadek Jerzego Müllera z Bristolu, który umarł w roku 1898. Modlitwy jego należały do najwyraźniejszego rodzaju modlitw błagalnych. Jeszcze w młodości, biorąc dosłownie pewne obietnice biblijne, postanowił on żywić się zawsze z ręki bożej, a nie z własnych świeckich zabiegów i wysiłków. Życie jego było bardzo czynne i owocne, a pomiędzy owocami jego działalności wymienić należy: rozdanie przeszło dwóch milionów „Biblii" w najrozmaitszych językach; zaopatrzenie we wszystkie potrzebne przedmioty wielu setek misji; puszczenie w obieg z górą stu jedenastu milionów książek, broszur i traktatów biblijnych; wybudowanie pięciu wielkich domów sierocych, a w nich utrzymywanie i wychowywanie tysięcy sierot; wreszcie założenie szkół, w których nauczano z górą sto dwadzieścia jeden tysięcy młodocianych i dorosłych uczniów. W ciągu tych prac Müller otrzymał i wydał około półtora miliona funtów szterlingów i przebył z górą dwieście tysięcy mil po morzu i lądzie *.

Przez sześćdziesiąt osiem lat sprawowania czynności pasterskich nie posiadał on nigdy żadnej własności z wyjątkiem odzieży, sprzętów domowych i nieco gotówki, a umierając w wieku lat osiemdziesięciu sześciu pozostawił majątek wartości tylko stu sześćdziesięciu funtów szterlingów.

„Metoda jego polegała na tym, że starał się, aby o ogólnych potrzebach jego wszyscy wiedzieli, o doraźnych jednak brakach swoich ludziom nie opowiadał. O zaspokojenie tych braków prosił Boga wprost, wierząc, że na modlitwy wcześniej lub później otrzymujemy odpowiedź, bylebyśmy tylko ufali dostatecznie. «Kiedym zgubił coś takiego jak np. klucz — pisze on — prosiłem Boga, aby skierował mnie ku niemu, i czekałem odpowiedzi na mą modlitwę; kiedy ktoś, z kim umówiłem się, nie przychodził na czas, a mnie zaczynało to być niedogodne, prosiłem Boga, aby raczył przynaglić go ku mnie i czekałem odpowiedzi

* Te dane o życiu Müllera czerpię z małego dziełka o nim Fryderyka G. Warne'a, New York 1898.

na mą modlitwę. Kiedym nie rozumiał jakiegoś ustępu z «Pisma Świętego», wznosiłem serce ku Bogu, aby raczył nauczyć mnie przez Ducha Świętego, i czekałem tego pouczenia, nie oznaczając jednak ani czasu, ani sposobu, w jaki miało się ono odbyć; kiedy szedłem głosić słowo boże, prosiłem Boga o pomoc... i nie byłem przybity, lecz w usposobieniu dobrym, ponieważ liczyłem na obecność Boga przy mnie».

Müller miał zwyczaj nigdy nie wystawiać zobowiązań pieniężnych, nawet na przeciąg jednego tygodnia; Bóg żywi nas z dnia na dzień... Dług tygodniowy mógłby zalec, gdyż nie mamy nań pieniędzy, a wówczas moglibyśmy przyczynić kłopotu tym, z którymi mamy interesy, i znaleźlibyśmy się w niezgodzie z przykazaniem bożym: «Niech człowiek nic nie posiada». Odtąd więc i na przyszłość, ponieważ Bóg zaspokaja potrzeby nasze codziennie, winniśmy płacić za każdy przedmiot natychmiast po otrzymaniu go i to tylko kupować, za co od razu zapłacić możemy, bez względu na wielkość sumy i bez względu na to, czy człowiek, od którego kupujemy, chętnie godzi się, aby zapłacić mu w przeciągu tygodnia.

Potrzeby, o których Müller tu mówi, to pożywienie, opał, i tym podobne rzeczy dla jego przytułków, w których nieraz nie wiadomo było, co będzie się jadło, do istotnego braku jednak niemal nigdy nie dochodziło. «Nigdy nie czułem mocniej i wyraźniej obecności bożej niż wówczas, kiedy po śniadaniu nie miałem żywności na obiad więcej niż dla stu osób; lub kiedy po obiedzie nie było środków na kolację, a Bóg kolacji dostarczył; i wszystko to bez powiadomienia o naszych potrzebach ani jednej ludzkiej istoty... Przez łaskę bożą duch mój tak głęboko ufa Bogu, że mogę spokojnie pracować wpośród największej biedy. I rzeczywiście — czyż dzięki mej ufności nie obdarzył mnie Bóg tym, że w ogóle mogę jeszcze pracować? Boć rzadko dzień jeden przechodzi bez tego, żebym nie odczuwał braku jakiejś rzeczy do prac mi potrzebnej» *.

Przystępując do budowania swych przytułków przy pomocy jedynie modlitwy i wiary Müller twierdzi, że pierwszą jego troską było «tylko rozpoczęcie dzieła, danie znaku widzialnego, że Bóg i Ojciec jest zawsze tym samym miłosiernym Bogiem, którym był, że zawsze, teraz jak dawniej, chce ujawniać się jako żywy Bóg wobec tych wszystkich, którzy ufność w nim pokładają **. Z tego powodu Müller nie chciał nigdy zaciągać pożyczek na swoje przedsięwzięcia. «Jakżeż Bóg mógłby działać, gdybyśmy sami zabiegali mu drogę? Postępując w ten sposób na pewno osłabialibyśmy wiarę zamiast wzmacniać ją; i im bardziej

* The Life of Trust. Being a Narrative of the Lords Dealing with George Müller, New American edition, New York Crowall, pp. 228, 194, 219.

** Tamże, str. 126.

usiłujemy sami, o własnych siłach, wybawić się z kłopotu, tym trudniej przychodzi nam ufać Bogu, aż wreszcie oddajemy się całkowicie naszemu rozumowi upadłemu i niewiara przeważa. Jakże inaczej jest, gdy kto umie czekać chwili przez Boga wybranej i jedynie w nim szukać pomocy i wybawienia. Jakże słodka jest pomoc i jak rzeczywistą nagroda, gdy przychodzi nareszcie choćby po wielu miesiącach modlitw. Drogi czytelniku chrześcijański! jeśliś nigdy nie chodził po tej ścieżce posłuszeństwa, idź teraz, a doświadczalnie przekonasz się, jaka słodycz i jaka radość jest na niej»" *.

„Gdy pomoc rychło nie przychodziła, Müller zawsze uważał, że dzieje się to w celu wypróbowania jego wiary i cierpliwości. Gdy jego wiara i cierpliwość wypróbowane będą dostatecznie, Bóg nadeśle środki w jeszcze większej obfitości. «Dzisiaj właśnie przekonałem się — pisze Müller w swoim dzienniku — jak słuszny jest ten sposób postępowania, gdyż tylko co przyniesiono mi sumę 2 050 funtów szterlingów, z czego 2 000 na budowę pewnego domu, a 50 na wydatki bieżące. Niepodobna opisać radości, z jaką przyjąłem ten dar. Nie byłem jednak ani zdziwiony, ani podniecony, ponieważ *oczekiwałem* odpowiedzi na moje modlitwy, *a wierzę, że Bóg mnie słyszy*. Przecie serce moje było tak pełne radości, że mogę jedynie *trwać* przed Panem i podziwiać Go, jak Dawid w 2. Samuela VII. Wreszcie upadłem na twarz i płacząc dziękowałem Bogu raz jeszcze oddając swe serce w jego służbę błogosławioną»"**.

Przypadek Jerzego Müllera jest pod każdym względem krańcowy, szczególnie zaś uderza ciasnota horyzontu umysłowego tego człowieka. Bóg był dla niego, jak sam on często mawiał, spólnikiem w interesie. Wydaje się, jakby był on sam dla Müllera niewiele czym więcej niż pewnym rodzajem pastora nadprzyrodzonego, prowadzącego zgromadzenie kupców bostońskich i innych ludzi, będących jego świętymi; osoba ta zajmuje się przytułkami i tym podobnymi przedsięwzięciami; zgoła jednak obce jej są te dziko-żywiołowe i idealne atrybuty, którymi wyobraźnia ludzka w innych przypadkach obdarzyła Boga. Jednym słowem, Müller był umysłem zupełnie niefilozoficznym. Jego ujęcie stosunków z Bóstwem miało charakter wybitnie osobisty i praktyczny, było więc dalszym

* Tamże, str. 383 (skrócone).
** Tamże, str. 323.

ciągiem najprymitywniejszej, tradycyjnej myśli ludzkiej *. Jeśli zestawimy umysł taki, jak Müllera, z umysłami w rodzaju Emersona lub Philipa Brooksa, widzimy, jak wielką skalę obejmuje świadomość religijna.

Istnieje olbrzymia literatura opowiadająca o odpowiedziach na modlitwy błagalne. Przedmiotowi temu poświęcono niemało książek, a czasopisma ewangelickie pełne są takich odpowiedzi; nam jednak przypadek Müllera wystarczy.

Niezliczeni chrześcijanie wiodą życie oddane modlitwie — jakkolwiek w sposób nie tak ordynarnie żebraczy. Wytrwałość w poleganiu na pomocy i kierownictwie Wszechmocnego, jak mówią ci ludzie, dostarcza dotykalnych, lecz subtelniejszych dowodów bożej obecności i wpływu czynnego. Następujący opis życia, kierowanego z góry, pochodzi od przytaczanego już pisarza niemieckiego. Bez wątpienia licznym chrześcijanom

* Nie mogę się oprzeć pokusie przytoczenia wyrazu jeszcze pierwotniejszej myśli religijnej, który znajduję w „English Garland Arbera", vol. VII, p. 440. Marynarz angielski, Robert Lyde, był razem z chłopcem okrętowym w niewoli na statku francuskim w roku 1689; rzucił się na grupę siedmiu Francuzów, dwóch z nich zabił, pięciu pozostałych wziął do niewoli i statek przyprowadził do Anglii. Lyde w następujący sposób opisuje swe czyny wojenne i pomoc bożą, której doznał w ciężkich chwilach:

„Z pomocą bożą trzymałem się na nogach, opierając się trzem i jeszcze jednemu, którzy usiłowali obalić mnie. Czując, że Francuz obejmujący mnie rękami w pasie był bardzo ciężki, powiedziałem do chłopca: «Obejdź poza *kajutę* i powal tego, który wisi mi na boku». I chłopiec tak uderzył go w głowę, że ten upadł... Wówczas obejrzałem się za czymś, czym można by porazić ich wszystkich. Nic jednak nie widząc powiedziałem: «O Panie, co mam począć?» Wówczas spojrzawszy w lewą stronę spostrzegłem kołek żelazny do rozdzielania lin, wyciągnąłem prawą rękę, chwyciłem mocno i cztery razy uderzyłem na głębokość ćwierć cala w czaszkę człowieka, który trzymał mnie za lewą rękę. (Jeden z Francuzów wyrwał mu wówczas owo narzędzie żelazne). Dzięki jednak cudownej opiece bożej żelazo wypadło z ręki Francuza lub, być może, Francuz rzucił je; i w tej samej chwili Bóg Wszechmocny dał mi dość siły na to, aby chwycić jednego człowieka ręką i rzucić go na głowę drugiemu; znowu obejrzałem się za czymś, czym można by ich uderzyć, a nic nie widząc, powiedziałem: «Panie, i cóż teraz pocznę?» Wtedy Bóg raczył mi przypomnieć o nożu w mej kieszeni. I chociaż dwóch ludzi trzymało mnie za prawą rękę, przecie Bóg Wszechmocny tak pokrzepił mnie, że włożyłem prawą rękę do prawej kieszeni, wyciągnąłem nóż wraz z pochwą... wziąłem go między kolana, wyjąłem z pochwy i przeciąłem nim gardło temu człowiekowi, który bokiem przyciśnięty był do mej piersi; ten upadł natychmiast i niemal już nie ruszył się". Opowiadanie Lyde'a tylko nieco skróciłem.

w różnych krajach wyda on się jakby opisem ich własnych doświadczeń. Dr Hilty powiada, że wiodąc życie kierowane z góry, widzi się:

„jak książki, słowa, a niekiedy i ludzie dochodzą do naszej świadomości właśnie wtedy, kiedy ich potrzebujemy; jak przesuwamy się nad wielkimi niebezpieczeństwami niby z zawiązanymi oczami, nieświadomi grozy, póki ona nie minie, choć niebezpieczeństwo mogłoby nas przerazić lub zwrócić z drogi — szczególnie zdarza się to z pokusami próżności lub zmysłowości; jak ścieżki, po których iść byśmy nie mogli, wydają się usiane cierniami i jak z drugiej strony wielkie przeszkody bywają od razu usunięte; jak, gdy nadszedł czas na jakąś rzecz, raptem czujemy odwagę, której przedtem nam brakowało, lub dostrzegamy jądro czegoś, co dotychczas było dla nas skryte, lub odkrywamy w sobie myśli, talenty, prawdy, a nawet wiadomości i poglądy, o których nie umielibyśmy powiedzieć, skąd pochodzą; wreszcie — jak ludzie pomagają nam lub odmawiają pomocy, sprzyjają lub szkodzą, jak gdyby wbrew woli własnej: tak, że nieraz obojętni lub nieprzyjaźni oddają nam największe przysługi i świadczą pomoc. (Ludziom kierowanym przez siebie Bóg nieraz zabiera dobra światowe właśnie w tej chwili, kiedy stałyby się one przeszkodą w dążeniach ku celom wyższym).

Oprócz tego wszystkiego zdarzają się inne rzeczy ciekawe, niełatwe przecie do opisania. Niewątpliwie jest coś takiego, co sprawia, że niektórzy ludzie dokładając starań jak najmniejszych mają przed sobą zawsze drzwi otwarte i ścieżki wygodne.

Interesy osobiste bywają załatwiane w samą porę — ani za wcześnie, ani za późno, gdy pominięcie chwili właściwej mogło było duże szkody sprowadzić, choćby nawet przedsięwzięte były wszystkie ostrożności i przygotowania. W dodatku sprawy nasze prowadzimy z doskonałym spokojem, niemal jakby to były rzeczy bez znaczenia lub niby polecenia dane nam przez kogoś obcego — gdyż w tym ostatnim wypadku działamy zwykle spokojniej niż dla samych siebie. Dalej znajdujemy, że na wszystko możemy *czekać* cierpliwie — a umiejętność czekania jest jedną z wielkich sztuk życiowych. Znajdujemy także, że rzecz każda przychodzi w porządku właściwym, jedna po drugiej, w taki sposób, że mamy czas mocno stanąć na nogach, zanim pójdziemy dalej. I wszystko zdarza się nam w chwili najstosowniejszej, w rozmiarach najwłaściwszych itd., i to w sposób tak zadziwiający, jakby jakaś osoba trzecia nieustannie baczyła na te rzeczy, o których moglibyśmy zapomnieć.

Często także przysłani do nas bywają ludzie w czasie właściwym, aby ofiarować nam coś lub zapytać, czy nie potrzeba nam czegoś, o co sami nigdy nie odważylibyśmy się upomnieć.

Poprzez wszystkie te doświadczenia widzimy, że jesteśmy tolerancyjni względem innych ludzi, i to nawet względem jednostek odrażających, niedbałych lub ujawniających złą wolę; jednostki te bowiem są także narzędziami ku dobru w rękach Boga, i to nieraz narzędziami najskuteczniejszymi. Bez takich myśli trudno byłoby nawet najlepszym spomiędzy nas utrzymać się w równowadze duchowej; mając jednak świadomość kierownictwa bożego wiele rzeczy w życiu widzimy inaczej, aniżeli w innych warunkach byłoby to możliwe.

Wszystko to są rzeczy *znane* każdemu, kto doznał ich, i których najwymowniejsze przykłady można by przytoczyć. Najszczytniejsze źródła mądrości światowej niezdolne są dosięgnąć tego, co pod bożym kierownictwem przychodzi samo z siebie" *.

Opisy, jak powyższy, niepostrzeżenie przechodzą w inne, w których nie widzimy już wiary w opatrzność kierowniczą, sprowadzającą ku nam pewne przypadki w nagrodę ufności naszej, lecz wiarę, że podtrzymując w sobie poczucie nieustającej łączności z potęgą, która czyni rzeczy takimi, jakimi są, sami jesteśmy lepiej przygotowani do przyjęcia tych rzeczy. Wygląd zewnętrzny przyrody nie zmienia tu się, zmienia się tylko jego znaczenie: był umarły, a teraz żyje znowu. Jest to podobne do różnicy pomiędzy patrzeniem na kogoś bez miłości i patrzeniem na tę samą osobę z miłością; w tym wypadku rozmowa nabiera nowej żywotności. Podobnie ginie strach i egoizm, gdy jesteśmy w uczuciowym zetknięciu z bóstwem, które stworzyło świat: wynika z tego równowaga duchowa, pozwalająca nam odkryć rzeczy dobre i pożądane w prostym szeregu następujących po sobie godzin. Wydaje się, jak gdyby wszystkie drzwi stały otworem, jak gdyby wszystkie ścieżki były wygładzone. Gdy do starego świata przychodzimy w duchu, którym napełnia nas ten rodzaj modlitwy, świat stary nowym się staje.

Jest to duch Marka Aureliusza i Epikteta **.

* C. *Hilty*, „Glück", 3 Teil, 1900, S. 92.

** „Dobre nieba! — mówi Epiktet — jaka bądź jedna rzecz w stworzeniu wystarczy do ujawnienia Opatrzności wobec umysłu skromnego i wdzięcznego. Sama możliwość wytworzenia mleka z trawy, sera z mleka i wełny ze skóry; kto zrobił i ułożył to wszystko? Czyż nie powinniśmy śpiewać hymnów Bogu, kiedy kopiemy, orzemy lub jemy? Wielki jest Bóg, który zaopatrzył nas w narzędzia do uprawy roli; wielki jest Bóg, który dał nam ręce i narządy trawie-

Jest to także duch ducholecznictwa, transcendentalistów i tzw. chrześcijan „liberalnych". Jako jego wyraz przytoczę jeszcze ustęp z kazań Martineau.

„Wszechświat odsłaniający się dzisiaj przed naszymi oczami wygląda jak przed tysiącem lat: hymn poranny Miltona opiewa to samo piękno, którym słońce malowało najpierwsze na świecie pola i ogrody. Widzimy to samo, co oglądali wszyscy ojcowie nasi. I wydaje mi się, że jeśli nie możemy znaleźć Boga w waszym lub moim domu, na zboczu drogi lub na brzegu morskim, w ziarnku kiełkującym lub w kwiecie rozwijającym się, w obowiązku powszednim lub w rozmyślaniach nocnych, w śmiechu udzielającym się lub w smutku tajemnym, w uroczystym pochodzie ciągle powstających i gasnących żywotów ludzkich — to nie znajdziemy go ani na trawnikach Raju, ani w noc księżycową w Getsemane. Wierzcie mi — nie brak wielkich cudów doprowadza nas do odsuwania świętości w jakąś dal niedostrzegalną, lecz nasza niezdolność dostrzegania tych, które zewsząd otaczają nas. Człowiek pobożny czuje, że cud jest wszędzie, gdzie spoczywa palec boży; tylko bezbożność mniema, że najpierw musi ukazać się cud, aby był tam rzeczywisty palec boży. Codzienne obyczaje nieba winny być dla nas bardziej święte niż jego nadzwyczajności; więcej podziwiać należy stały porządek boży niż przypadki uderzające nas jako niespodziewane. Jeśli dojrzysz palec boży w codziennym wschodzie słońca, staniesz wobec tej samej radosnej i uroczystej niespodzianki, której doznał Adam patrząc na pierwszy wschód słońca na niebie Raju. Nie zaszły zmiany wewnętrzne ani w czasie, ani w przestrzeni. Jedynie rozmyślanie miłujące może obudzić Wiekuistego, uśpionego we wnętrzu dusz naszych; to tylko może przywrócić mu rzeczywistość i dawne imię Boga żywego" *.

Kiedy widzimy wszystkie rzeczy w Bogu i wszystkie do niego odnosimy, wówczas w zdarzeniach powszednich odnajdujemy znaczenie wyższe. Niknie martwota, którą otoczone jest wszyst-

nia, który obdarzył nas wzrastaniem niepostrzeżonym i oddechem podczas snu. Wszystko to winniśmy czcić wiekuiście... Skoro jednak większość z was jest ślepa i nieczuła, musi być ktoś, kto wykona ten obrządek i w imieniu wszystkich ludzi zawiedzie hymn do Boga; bo i cóż innego mogę robić ja, słaby, stary człowiek, niż Bogu hymny śpiewać? Gdybym był słowikiem, spełniłbym obowiązek słowika; gdybym był łabędziem, spełniłbym obowiązek łabędzia. Skoro jednak jestem stworzeniem rozumnym, obowiązkiem moim jest chwalić Boga... I wzywam was wszystkich, abyście do pieśni tej się przyłączyli". Dzieła, ks. I, rozdział XVI.

* *James Martineau*, Zakończenie kazania „Help Thou Mine Unbelief". Porównaj z tym ustępem podany na str. 252 wyciąg z Voyseya oraz wyciąg z Pascala i pani Guyon na str. 261—262.

ko zwykłe, i całość istnienia wydaje się przeobrażona. Stan takiego umysłu, obudzonego z odrętwienia, dobrze wyrażają słowa następujące, które czerpię z listu jednego z przyjaciół:

„Jeśli zgromadziwszy je, przejrzymy wszystkie te łaski i dobrodziejstwa, których dostąpiliśmy, czujemy się przygnieceni ich liczbą. Liczba ta jest wówczas tak wielka, że zdaje nam się, jakby po prostu brakowało nam czasu na wyliczanie tego, *czego jeszcze nie mamy*. Zbieramy dobrodziejstwa i widzimy, żeśmy *przybici bożą łaskawością*; zewsząd otacza nas dobroć, bez której wszystko by upadło. Czyż nie powinniśmy kochać jej? Czyż nie powinniśmy czuć, że wiekuiste Ręce utrzymują nas na powierzchni?"

Niekiedy to przeświadczenie, że zdarzenia pochodzą od Boga, zamiast żeby miały być czymś zwykłym, ma na sobie charakter czegoś wyjątkowego, podobnie jak doświadczenie mistyczne. O. Gratry podaje następujący przykład ze swego okresu melancholijnego w młodości:

„Pewnego razu miałem chwilę pociechy, ponieważ spotkałem coś, co wydało mi się doskonałe. Był to skromny dobosz wojskowy na ulicach Paryża; szedłem za nim wracając do pensjonatu szkolnego po dniu rekreacyjnym. Człowiek ten bębnił tak doskonale, że pomimo mego krańcowego złego nastroju nie miałem mu nic do zarzucenia. Nie można było wyobrazić sobie więcej werwy, więcej rozmachu, więcej taktu i czystości tonu, więcej bogactwa w warczeniu bębna. Ideał nie mógł sięgać wyżej. Byłem zdziwiony i pocieszony. Doskonałość w tej błahostce pokrzepiła mnie i długo szedłem za nim. Dobro jest więc możliwe — powiedziałem sobie — i ideał może się wcielić niekiedy" *.

W wykładach poprzednich mówiliśmy o tym, jak ożywionym staje się świat w oczach nawróconego (str. 227 i 140). Jako prawidło przyjąć można, że podług ludzi religijnych każdy związek zdarzeń, mający wpływ na ich losy, oznacza jakieś odnoszące się do nich zamiary boskie. Zamiary te, często ukryte, stają się widoczne dzięki modlitwie, która osiąga także to, że jeśli zamiar boski jest „próbą", to razem z nią przychodzi siła do wytrzymania jej. W ten sposób na wszystkich poziomach życia oddanego modlitwie znajdujemy prze-

* *P. Gratry*, „Souvenirs de ma Jeunesse", 4 éd., Paris 1876, p. 131—132.

świadczenie, że w chwili wejścia w związek z bóstwem jakaś energia z góry spływa ku potrzebującym jej i działa w świecie zjawiskowym. Gdy działanie to uznamy za rzeczywiste, jest już rzeczą obojętną, czy bezpośrednie jej skutki są subiektywne, czy obiektywne. Zasadniczy punkt religijny polega na tym, że uśpiona w innych warunkach energia duchowa staje się czynna i jakiś czyn duchowy jest rzeczywiście dokonany.

Tyle o modlitwie pojmowanej w szerokim znaczeniu jakiego bądź rodzaju połączenia się z bóstwem. Jako do jądra religii powrócimy do niej jeszcze w wykładzie następnym.

Ostatnią stroną życia religijnego, o której wypada nam jeszcze pomówić, jest to, że przejawy religijne tak często łączą się z podświadomymi dziedzinami naszego istnienia. Przypominacie sobie, com mówił w wykładzie wstępnym* o szczególnie licznych usposobieniach psychopatycznych w zbiorach życiorysów ludzi religijnych. I rzeczywiście z trudem udałoby wam się znaleźć jakiego bądź przodownika religijnego, w którego żywocie zupełnie nie byłoby mowy o automatyzmie. A mówię to nie tylko o dzikich kapłanach i prorokach, których automatyzm uważany jest przez wyznawców za równoważnik natchnienia, lecz o *przodownikach* myśli i o jednostkach przeżywających doświadczenia zintelektualizowane. Św. Paweł miał wizje, ekstazy i dar języków, choć tak małą przywiązywał doń wagę. Cały szereg świętych i herezjarchów chrześcijańskich, nie wyłączając największych — takich jak Bernard, Loyola, Luter, Fox, Wesley — miewało widzenia, głosy, stany uniesienia, wrażenia kierujące i objawienia. Posiadali oni to wszystko, ponieważ posiadali wielką wrażliwość, a takim rzeczom podlegają ludzie o wielkiej wrażliwości. Zdolność do tych stanów jednak posiada następstwa teologiczne. Wierzenia umacniają się, ilekroć automatyzm spółdziała z nimi. Wtargnięcia z dziedzin podświadomych posiadają szcze-

* Str. 24—25.

gólną siłę wzmacniania przeświadczenia. Zaczątkowe czucie obecności jest nieskończenie silniejsze od pojęcia rozumowego, a pojęcie, choćby było najsilniejsze, rzadko kiedy dorównać może sile przekonywającej omamu. Święci, którzy rzeczywiście widzieli lub słyszeli Zbawiciela, osiągają szczyt pewności. Automatyzmy ruchowe, wprawdzie rzadsze są, jednak — jeśli w ogóle to możliwe — jeszcze bardziej przekonywające niż wrażenia; podlegające im jednostki czują się rzeczywiście w mocy jakiejś potęgi, działającej poza ich wolą. Siła przekonywająca ma tu charakter dynamiczny. Bóg lub duch porusza narządami własnego ich ciała *.

Szerokim polem dla poczucia, że jest się narzędziem w ręku potęgi wyższej, jest w ogóle „natchnienie". Nietrudno rozróżnić pomiędzy przodownikami religijnymi tych, którzy miewali natchnienia, od tych, którzy ich nie mieli. W naukach Buddy, Jezusa, św. Pawła (poza darem języków), św. Augustyna, Hussa, Lutra, Wesleya automatyczna lub półautomatyczna twórczość pisarska występuje tylko przypadkowo. U proroków hebrajskich przeciwnie, a także u Mahometa, u niektórych aleksandryjczyków i wielu mniejszych świętych katolickich, a także u Foxa, Józefa Smitha objawy przypominające ją są bądź częste, bądź też zwykłe. Spotykamy tu

* Jeden z moich przyjaciół, psycholog pierwszorzędny, posiadający dar pisma automatycznego, opowiada, że wrażenie niezależności ruchów ręki podczas pisma automatycznego jest tak wyraźne, że zmusza go do opuszczenia wyznawanej przezeń poprzednio teorii, podług której poruszając dowolnie jakimś narządem nie mamy poczucia spływania energii od ośrodków ku poruszanemu organowi. Mniema on, że musimy mieć to poczucie, gdyż w przeciwnym razie *jego brak* nie byłby czymś tak bardzo rażącym, jak to ma miejsce w tych doświadczeniach. O ile mi wiadomo, zupełnie rozwinięte pismo automatycznograficzne jest rzadkie w dziejach religii. Takie powiedzenia, jak np. Antoniny Bourignon, która mówi: „ja tylko oddaję rękę i ducha potędze różnej ode mnie" — w zestawieniu z resztą tekstu każą się domyślać raczej natchnienia niż bezpośredniego pisma automatycznego. Zdarza się ono w niektórych sektach ekscentrycznych. Zapewne najbardziej uderzającym jego przykładem jest gruby tom, noszący nazwę „Oahspe, a new Bible in the Words of Jehowah and his angel ambassadors" (Oahspe, nowa Biblia słów Jahwy i jego posłów anielskich) (Boston i London 1891), napisany i ilustrowany automatycznie przez dra Newbrough z New Yorku, który podobno jest lub był ostatnimi czasy kierownikiem gminy spirytystycznej w Schalam w Nowym Meksyku. Ostatnia automatycznie napisana książka, o której doszła mnie wiadomość, to „Zertoulem's Wisdom of the Ages" („Mądrość wieków") George'a A. Fullera, Boston 1901.

wyraźne oświadczenia o pozostawaniu pod rozkazami obcej potęgi lub o służeniu jej tylko za usta. Co się tyczy proroków hebrajskich, dziwne jest — pisze pewien autor, znający ich gruntownie —

„jak te same rysy powtarzają się w księgach prorockich. Zachodząca tu sprawa krańcowo różni się od tego, czym byłaby, gdyby prorok do swych poglądów na rzeczy duchowe dochodził drogą wysiłków własnych. Do poglądów swych dochodzi on zawsze w sposób mający w sobie coś gwałtownego i porywającego. Powiedzieć się daje, że prorok mógłby palcem wskazać na tę chwilę, kiedy one zaczęły się. Zawsze nachodzą go one w postaci przemożnej siły zewnętrznej, przeciwko której walczy on, lecz na próżno. Posłuchajcie np., jak brzmi wstęp do księgi Jeremiasza, lub przeczytajcie pierwsze dwa rozdziały proroctwa Ezechiela. Wszakże nie tylko w początkach swojej działalności prorok przechodzi przez przesilenie, wyraźnie nie od niego zależne. Po wszystkich pismach proroczych rozsiane są wyrażenia mówiące o jakichś silnych i niepokonanych podnietach nachodzących proroka; zewnętrznie te podniety określają jego postawę względem zdarzeń współczesnych, zmuszają go do wypowiadania pewnych rzeczy i słowom jego każą dźwigać znaczenie wyższe, niż zwykle przez nie posiadane. Np. takie emfatyczne powiedzenie Izajasza: «Jako mocną ręką wyćwiczył mnie, abych nie chodził drogą ludu tego» (Izajasz VIII, 11). Albo też ustępy z Ezechiela: «I stała nade mną ręka Pańska» (Ez. III, 22). «I spadła tam na mnie ręka Pana Boga» (Ez. VIII, 1). Znamienne dla proroka jest to, że przemawia on, jakby posiadał autorytet samego Jahwy. Toteż prorocy nieraz rozpoczynają swe przemówienia słowami: «Tak mówi Pan», albo: «Stało się słowo Pana do mnie». Posuwają się nawet do tego, że mówią w pierwszej osobie — jakby sam Jahwe mówił. Oto np. Izajasz: «Słuchaj mnie Jakubie i Izraelu, którego ja wołam: Jam sam, jam pierwszy i jam ostateczny» (Iz. XLVIII, 12). Wyrażeń podobnych znajdujemy niemało. Osobowość proroka cofa tu się gdzieś w głąb i czuje się on wówczas ustami, przez które mówi Wszechmocny.

Należy przypomnieć, że prorokowanie było zawodem i że prorocy tworzyli grupę zawodową. Istniały szkoły prorockie, w których hodowano dar proroczy podług pewnych prawideł. Grupa młodych ludzi zbiera się wokół osobistości wybitnej, wokół jakiegoś Samuela lub Eljasza, nie tylko w celu rozpowszechniania jego mądrości, powiedzeń i czynów, lecz także w celu zdobycia samemu czegoś w rodzaju jego natchnienia. Jak się zdaje, do ćwiczeń tych wprowadzano muzykę... Nie ulega wątpliwości, że pomimo zastosowania wszystkich środków zaledwie nieliczni z tych synów proroczych dosięgali cząstki upragnionej umiejętności. Jasne jest także, że można było «podrabiać proroctwa». Niekiedy czyniono to rozmyślnie... Nie wynika z tego jednak, aby zawsze należało oskarżać proroka o świadome oszukaństwo, gdy dane przezeń wskazania okazały się błędnymi" *.

Oto jeszcze jeden przykład — żydowski. Filon Aleksandryjski w następujący sposób opisuje swoje natchnienie:

„Zdarzało mi się nieraz, że szedłem do pracy z zupełną pustką w głowie i nagle stawałem się pełen myśli, które w sposób niewidzialny spływały na mnie z góry i zasiadały we mnie; tak pod działaniem natchnienia bożego traciłem świadomość miejsca, w którym byłem, ludzi obecnych, siebie samego i tego, com mówił lub pisał; czułem tylko bogactwo znaczeń, radość z powodu jasności, czułem olbrzymią przenikliwość swego wejrzenia i olbrzymią siłę wszystkiego, co przeze mnie odbywało się. Wszystko to działało na mój umysł z siłą najwyraźniejszych dowodów naocznych" **.

Jeśli przejdziemy do islamu, przekonamy się, że wszystkie objawienia Mahometa pochodzą z dziedzin podświadomych. Na zapytanie, w jaki sposób doszedł on do nich,

„Mahomet odpowiadał, że niekiedy słyszał jak gdyby dźwięk dzwonu i to wywierało nań wrażenie najsilniejsze; kiedy zaś anioł odszedł, otrzymywał objawienie. Niekiedy znowu rozmawiał z aniołem jak z człowiekiem i z łatwością pojmował jego słowa. Późniejsze autorytety jednak rozróżniają jeszcze inne rodzaje. W «Itgânie» (103) znajdujemy następujące wyliczenie: 1) objawienia przy odgłosie dzwonu, 2) objawienia z natchnienia Ducha Świętego w sercu Mahometa, 3) objawienie Gabriela w postaci ludzkiej, 4) bezpośrednie objawienie Boga na jawie (jak np. w drodze do nieba) lub we śnie... W «Almawahib alladunija» podano następujące rodzaje objawień: 1) sen, 2) natchnienie Gabriela w sercu Proroka, 3) Gabriel przyjmuje formę Dahya, 4) przy odgłosie dzwonów itd., 5) Gabriel we własnej osobie (tylko dwa razy), 6) objawienie w niebie, 7) Bóg ukazuje się osobiście, lecz przysłonięty, 8) Bóg objawia się bezpośrednio, osobiście i bez zasłony. Niektórzy dodają jeszcze dwa stopnie, mianowicie: 1) Gabriel w postaci jeszcze innego człowieka, 2) Bóg ukazujący się osobiście we śnie" ***.

* W. *Sanday*, „The Oracles of God", London 1892, p. 49, 56, 91.

** Cytowane przez Augusta Clissolda „The Prophetic Spirit in Genius and Madness", 1870, p. 67. Clissold jest wyznawcą Swedenborga. Przypadek Swedenborga jest zresztą najwybitniejszym przykładem opierania objawienia religijnego na rzeczach widzianych i słyszanych (*audita et visa*).

*** *Nöldeke*, „Geschichte des Korans", 1860, p. 16. Porównaj także pełniejszy opis w „Life of Mahomet" Williama Muira, 3 ed., 1894, chap. III.

W żadnym z przypadków powyższych objawienie nie posiada charakteru wyraźnie ruchowego. U Józefa Smitha (który miał niezliczone objawienia prorocze oprócz objawionego mu przekładu złotych tablic, z których wyrosła „Księga mormonów"), jakkolwiek istniał pierwiastek ruchowy, przecie natchnienie zdaje się nosić charakter przeważnie czuciowy. Przekład swój rozpoczął on za pomocą „kamieni probierczych", które znalazł — lub myślał czy mówił, że znalazł — razem z tablicami złotymi *. Dla niektórych innych objawień używał kamieni probierczych, lecz zdaje się, że prosił Pana o pouczenie bardziej bezpośrednie **.

Inne objawienia, jak np. Foxa, opisywane są jako *„otwarcia się"*; najwidoczniej są one z tego rodzaju, który w współczesnych kołach spirytystycznych nazywa się impresjami. Jest rzeczą niewątpliwą, że wszyscy inicjatorowie zmian skutecznych muszą być w pewnej mierze psychopatami: muszą być tak nagle i silnie opanowywani przez prawdę nową, aby doznali podniety dostatecznej do wcielania jej w życie.

Jeśli w dodatku do tych zjawisk natchnienia weźmiemy pod uwagę mistycyzm religijny, jeśli przypomnimy o spoty-

* W tym miejscu autor wtrąca jeszcze zdanie następujące: „mamy tu najwidoczniej do czynienia z przypadkiem tzw. *crystal gazing*". W słowniku psych.-fil. Baldwina pod wyrazem „Crystal vision" znajdujemy objaśnienie następujące: „Wywoływanie postrzeżeń wzrokowych mniej lub bardziej zbliżonych do omamu za pomocą skupienia uwagi na krysztale lub na jakiej bądź powierzchni polerowanej. Nie ma jeszcze godnych zaznaczenia teorii tego zjawiska. Zwykle patrzą na nie jako na przykład spraw podświadomych (as illustrating subconscious processes), przeciwstawiając się w ten sposób dawnej teorii wpływów nadprzyrodzonych" (*przyp. tłum.*).

** Teokracja mormońska zawsze była rządzona przez bezpośrednie objawienia zsyłane przewodniczącemu kościoła i apostołom. Z uprzejmego listu napisanego do mnie w roku 1899 przez pewnego wybitnego mormona czerpię słowa następujące:

„Zapewne będzie dla pana rzeczą interesującą wiadomość, że przewodniczący kościoła mormońskiego (T. Snow) powiada, iż w ostatnich czasach miał liczne objawienia z nieba. Aby zrozumieć należycie, czym są te objawienia, trzeba wiedzieć, że my, lud, wierzymy w ponowne ustanowienie Kościoła Jezusa Chrystusa przez posłów z nieba. Kościół ten ma na swym czele proroka widzącego i objawiciela świętej woli bożej. Wolę bożą człowiek ten w pełni i bezpośrednio poznaje w objawieniach, które miewa we śnie lub w widzeniach na jawie, lub przez głosy bez kształtów widzialnych, albo też przez zjawienie Świętej Obecności. Wierzymy, że Bóg zstąpił we własnej osobie i mówił do naszego proroka i objawiciela".

kanym w nawróceniach uderzającym i nagłym zjednoczeniu jaźni rozszczepionej i jeśli przejrzymy tak zwykłe u świętych opanowanie przesadne przez miłość, czystość i surowość dla samego siebie, to — jak sądzę — nie możemy uniknąć wniosku, że w religii mamy do czynienia z działem natury ludzkiej zostającym w niezwykle bliskich stosunkach z dziedziną podświadomą. Jeśli razi was wyraz „podświadomość", jako zbyt przypominający zboczenia psychopatyczne, nazwijcie to jakim bądź innym terminem, byleby tylko odróżnić od świadomości zwykłej — od tej, z którą mamy do czynienia w pewnym świecie dziennym. Jeśli tę dziedzinę jaźni nazwiemy dziedziną *A*, to drugą moglibyśmy nazwać dziedziną *B*. Widoczne jest, że dziedzina *B* jest w każdym z nas obszerniejsza, ponieważ jest to siedlisko wszystkiego ukrytego i zbiornik wszystkiego, co przemija niepostrzeżone. Dziedzina ta zawiera takie rzeczy, jak wspomnienia chwilowo nieczynne; tam tkwią także sprężyny naszych tajemnych namiętności, popędów, upodobań, niechęci i przesądów. Stamtąd pochodzą nasze intuicje, hipotezy, przywidzenia, niewytłumaczone mniemania, przeświadczenia i w ogóle wszystkie czynności nierozumowe. Dziedzina ta jest źródłem naszych snów i najwidoczniej do niej mają one wracać. W niej powstają wszelkie nasze doświadczenia mistyczne i nasze automatyzmy czuciowe lub ruchowe; w niej upływa nasze życie hipnotyczne lub hipnoiczne, jeśli w ogóle je przeżywamy; stamtąd pochodzą nasze złudzenia, myśli natrętne i napady histeryczne, jeśli jesteśmy histerykami; stamtąd też pochodzą nasze „nadnaturalne" wiadomości, jeśli takie w ogóle bywają i jeśli podlegamy telepatii. Dziedzina ta jest także głównym źródłem, z którego odżywia się religia. U ludzi o głębokim życiu religijnym, których widzieliśmy dużo — i to jest mój wniosek — drzwi od tej dziedziny zdają się być niezwykle szeroko otwarte; a w każdym razie doświadczenia wchodzące przez te drzwi posiadały bardzo wyraźny wpływ na ukształtowanie się dziejów religii.

Stawiając ten wniosek wracamy się i zamykamy koło, które otworzyliśmy w wykładzie pierwszym; w ten sposób kończy-

my zapowiedziany wówczas przegląd wewnętrznych zjawisk religijnych — takich, jakie spotykamy w rozwiniętych i świadomie wypowiadających się jednostkach ludzkich. Gdyby czas pozwolił, mógłbym pomnożyć zarówno moje dokumenty, jak rozróżnienia. Uważam jednak krótkie traktowanie przedmiotu za lepsze, a zdaje mi się, że najważniejsze znamiona naszego przedmiotu poznaliśmy już dostatecznie. W wykładzie następnym — i ostatnim — spróbujemy wyciągnąć wnioski krytyczne, nasuwające się z tej masy nagromadzonego materiału.

WYKŁAD XX

WNIOSKI

Materiał naszych badań nad naturą ludzką roztacza się przed nami; w tej godzinie rozstania, wolni od obowiązku opisów, możemy wyprowadzić nasze wnioski teoretyczne i praktyczne. Broniąc metody empirycznej w wykładzie pierwszym zapowiedziałem, że bez względu na to, do jakich wniosków dojść nam wypadnie, wyprowadzone one będą wyłącznie na zasadzie sądów duchowych i że zadaniem ich będzie ocena znaczenia religii ujętej jako całość. Wnioski nasze nie mogą wprawdzie posiadać ostrości wniosków dogmatycznych, postaram się jednak w chwili stosownej zakreślić je jak najwyraźniej.

Zgarniając w kilka zdań możliwie najwięcej znalezionych przez nas znamion życia religijnego powiedzieć możemy:

1. Świat widzialny jest tylko cząstką wszechświata bardziej duchowego, z którego czerpie swe główne znaczenie.

2. Prawdziwym celem naszym jest złączenie się z tym wszechświatem wyższym lub harmonijny do niego stosunek.

3. Modlitwa lub obcowanie wewnętrzne z owym duchem — bez względu na to, czy nazywamy go „Bogiem" czy „prawem" — jest sprawą, w której dokonywa się czynność rzeczywista, energia duchowa spływa i wywołuje w świecie zjawiskowym psychologiczne lub materialne skutki.

Religia posiada nadto następujące znamiona psychologiczne:

4. Dzięki niej życie ludzkie nabiera jakby smaku nowego, przybywa mu coś, co przybiera postać bądź zachwycenia lirycznego, bądź odwołania się do dostojeństwa i bohaterstwa.

5. Dzięki niej jawi się poczucie bezpieczeństwa, usposobienie pokojowe, a w stosunku do bliźnich przewaga uczuć miłosnych.

Przykłady, którymi starałem się zobrazować te znamiona, dosłownie pławią się w uczuciu. Przeglądając kartki swego rękopisu jestem niemal przestraszony tą falą wzruszeniową, która płynie z nich. Postaram się teraz, pod koniec pracy, być nieco suchszym i mniej współczującym.

Sentymentalizm wielu moich dokumentów pochodzi stąd, że udawałem się po nie do przypadków przesadnych. Jeśli są między nimi nieprzyjaciele tego, co przodkowie nasi piętnowali mianem entuzjazmu, i jeśli słuchają mnie dotąd, prawdopodobnie doszli do wniosku, że mój wybór był niekiedy jednostronny i że mogłem był znaleźć przykłady bardziej trzeźwe. Odpowiem, że rozmyślnie wybrałem te przykłady krańcowe jako lepiej rzecz obrazujące. Toć dla poznania jakiejś nauki udajemy się nie do ludzi przeciętnych, lecz do specjalistów, nie zrażając się bynajmniej tym, że nieraz bywają oni dziwakami. To, co usłyszymy od nich, łączymy potem z posiadanymi skądinąd wiadomościami i tak dochodzimy do wniosków ostatecznych. Podobnie postąpiłem z religią. Przesłuchawszy cały szereg niewątpliwie wiarogodnych świadków, mogę być pewny, że poznałem ją tak dokładnie, jak tylko dla człowieka postronnego jest to możliwe. Teraz musimy, każdy dla siebie, odpowiedzieć na dwa następujące pytania praktyczne:

1. Jakie niebezpieczeństwa wnosi do życia religia?
2. W jakiej mierze winna być ona ograniczona przez inne czynniki, aby życie zachowało należytą równowagę?

Pytania te jednak wywołują inne, z którymi co rychlej musimy się uporać, gdyż już nie po raz pierwszy stają przed nami *. Oto one: Czy można przyjąć, że stosunek religii do innych czynników życiowych powinien być taki sam w życiu wszystkich ludzi? Czy rzeczywiście możemy uważać, że wszyscy ludzie ujawniają te same pierwiastki religijne? Innymi słowy — czy mnogość typów religijnych, sekt i wyznań mamy uważać za coś niepożądanego?

* Patrz wyżej, str. 125, 150, 303.

Na wszystkie te pytania odpowiadam mocnym i stanowczym — nie. A to dlatego, że nie widzę, w jaki sposób istoty tak bardzo różnej siły i znajdujące się w takim mnóstwie zgoła niepodobnych do siebie pozycji, jak jednostki ludzkie, mogłyby wszystkie posiadać te same zadania i obowiązki. Nie znajdziemy dwóch ludzi, którzy na swej drodze życiowej napotykaliby te same trudności i którzy w zupełnie taki sam sposób pokonywaliby je: każdy zależnie od swego szczególnego punktu widzenia przybiera w stosunku do swych zadań i trudności postawę własną i każdy traktuje je w sposób jedyny. Gdy jednemu dla spełnienia swych zadań życiowych wypada urabiać się w kierunku łagodzenia charakteru własnego, inny raczej hartować się jest zmuszony; jeden musi być ustępliwym, gdy drugiemu należy stać mocno na raz zajętym stanowisku. Gdybyśmy chcieli zmusić Emersona do stania się Wesleyem, lub Moody'ego do stania się Whitmanem, zranilibyśmy tylko ludzkie poczucie boskości. Boć przymiotnikiem „boski" nie możemy obdarzać jednej jakiejś właściwości, lecz raczej całą ich grupę, której wspólnym znamieniem jest to, że bojowanie o te właściwości różni ludzie uznają za godne siebie posłannictwo. Każda z oddzielnych postaw religijnych jest tylko jedynie sylabą w hymnie, całą ludzkość wyrażającym; i gdy jedni potrzebują „boga bitew", drudzy pragną raczej boga pokoju i szczęścia domowego. Otwarcie wyznać musimy, że każdy z nas żyje tylko w jakiejś cząstce systemu powszechnego i że cząstkami tymi w życiu duchowym nawzajem zamieniać się nie możemy. Religia człowieka złośliwego i zazdrosnego będzie wyrażała się w deptaniu i łamaniu jaźni, co jest zgoła niepotrzebne dla człowieka dobrego i współczującego z urodzenia; dusza zbolała pragnie religii zbawienia i odkupienia, która znowu może być czymś zbędnym dla zdrowej męskiej duszy *. Przy tym jedni doznają silniejszych

* Z tego punktu widzenia przeciwieństwo pomiędzy typem zdrowomyślnym i duszą chorą, pomiędzy raz i podwójnie urodzonym — o czym mówiłem po-

przeżyć religijnych i ich zadania religijne są większe, gdy inni — zupełnie jak w świecie społecznym — prowadzą żywot znacznie skromniejszy. Sądzę że najlepiej byłoby, gdyby każdy trzymał się swych własnych przeżyć religijnych i w bliźnich przeżycia ich szanował.

Powstaje teraz pytanie, czy nie byłoby najbardziej wskazane, abyśmy dla usunięcia tej jednostronności przyjęli wszyscy naukę o religiach jako naszą religię własną? Aby odpowiedzieć, raz jeszcze muszę zająć się stosunkiem teorii do życia praktycznego i czynnego.

Wiedza o jakiejś rzeczy nigdy nie może zastąpić samej tej rzeczy. Przypominacie sobie zapewne, co w naszym rozdziale o mistycyzmie powiada Al. Ghazzali odnośnie do pijaństwa — że zrozumienie przyczyn upicia się, tak jak rozumie je lekarz, bynajmniej nie jest tym samym, co upicie się. Nauka może zbadać wszystkie składniki i przyczyny religii, może nawet zawyrokować, które z tych składników należy uznać za prawdziwe, czyli zharmonizowane z innymi gałęziami nauki; a jednak człowiek, najbardziej w wiedzę tę wtajemniczony, może

przednio (str. 150, 154) — przestaje być antagonizmem zasadniczym, jak to niejednemu wydawać się mogło. Podwójnie urodzony spogląda nieco z góry na prostolinijną świadomość życiową raz urodzonego i uważa ją „tylko za moralność", lecz nie za religię właściwą. Podobnie pewien pastor prawowierny wyraził się o drze Channingu, że „jest on wyłączony od najwyższych form życia religijnego dzięki nadzwyczajnej prostocie swego charakteru". I rzeczywiście — jeśli spojrzymy na życie podwójnie urodzonych, wypełnione bardziej pierwiastkami zła ginącego, wyda nam się ono szersze i pełniejsze niż życie raz urodzonych. Te postacie „bohaterskie" i „uroczyste", które przybiera życie podwójnie urodzonych, mogą być uważane za jakąś „syntezę wyższą", w której zdrowomyślność połączyła się z duszą chorą. Zło u tych ludzi nie zniknęło, lecz zostało usunięte w dziedziny wyższe dobrego usposobienia religijnego (patrz str. 45—50, 328—331). Ostateczne jednak uświadomienie sobie jedni z bóstwem posiada dla jednostek obu typów to samo znaczenie praktyczne i musimy się zgodzić na to, że każde usposobienie zmierza ku temu celowi drogą dla siebie najdogodniejszą. W przypadkach podanych w wykładzie IV, a odnoszących się do ducholeczniczej formy zdrowomyślności, spotykamy liczne przykłady sprawy odrodzeńczej. Ostrość kryzysu — to tylko kwestia stopnia. Czy człowiek poi się świadomością zła długo czy krótko i kiedy zacznie się w nim owo „krótkie spięcie" doprowadzające do wyzwolenia — to także tylko kwestia stopnia. Wynika z tego, że w wielu razach możemy dowolnie zaliczać jakąś jednostkę do grupy raz lub podwójnie urodzonych.

zupełnie nie być człowiekiem religijnym. *Tout savoir c'est tout pardonner*. Niejednemu zapewne przyjdzie tu na myśl imię Renana, w którym tchnienie wiedzy otwierającej wrota do zażywania wszystkich możliwości religijnych zgasiło płomień wiary żywej *. Jeśli religia jest rzeczywiście czymś, co posuwa sprawę boską lub ludzką, to sprawie tej lepiej służy ograniczony, lecz pełną wiarę posiadający wyznawca, niż wszystko wiedzący badacz, który sam nic nie przeżywa. Wiedza o życiu jest czymś różnym od tych prądów energetycznych, które przez nie nieustannie przechodzą.

Z tych właśnie powodów nauka o religii nie może być uważana za równoważnik religii żywej. Jeśli zaś zwrócimy uwagę na trudności wewnętrzne, z którymi musi walczyć taka nauka, łacno dostrzeżemy, że nieuniknienie dochodzi ona do miejsca, w którym zmuszona jest zaniechać postawy czysto teoretycznej i albo pozostawia zagadnienia nierozstrzygnięte, albo też rozstrzyga je za pomocą wiary czynnej. Po stwierdzeniu tego przypuśćmy dalej, że nagromadziła ona bogaty materiał historyczny i że jako jego treść wyciągnęła z niego te same wnioski, które tylko co sformułowałem; przypuśćmy wreszcie, że nauka ta uważa religię za połączoną nierozerwalnie z wiarą w istnienie sił idealnych, z którymi człowiek może wchodzić w stosunek zwany modlitwą i że podczas modlitwy naprawdę dzieje się coś rzeczywistego. Nauka ta winna by teraz rozwinąć cały swój aparat krytyczny i zadecydować, które z owych wierzeń — zgodnie z wymaganiami innych nauk i filozofii ogólnej — można uważać za *prawdziwe*.

Dogmatycznie sprawy tej rozstrzygnąć niepodobna. Pozostałe nauki i filozofia dalekie są od swego zakończenia i w dodatku pełne sprzeczności. Nauki przyrodnicze nic nie wiedzą o istnieniu sił idealnych i cały ich system nie ma nic wspólnego z pojęciami idealistycznymi, ku którym tak mocno skłania się filozofia ogólna. Przyrodnik — przynajmniej podczas swych godzin laboratoryjnych — jest doskonałym materialistą

* Porównaj cytat z Renana na str. 35.

i nauki przyrodnicze nieustannie skłaniają go do odmawiania religii jakiej bądź prawdziwości. Ta niechęć ku religii niemałym echem odbija się również w nauce o religiach. Badacz religii nieustannie styka się z tylu nikczemnymi lub odrażającymi przesądami, że w umyśle jego bardzo łatwo powstaje przypuszczenie nieprawdziwości każdego mniemania posiadającego znamiona religijne. I trudno zaiste wymagać, aby ze szczerym szacunkiem — choćby uwzględniwszy różnicę stopnia kulturalnego — chylił głowę wobec śmiesznych modlitw, zanoszonych przez dzikusów do przeróżnych mocno groteskowych bóstw.

Dzięki temu wnioski tej nauki o religiach zwykle równie bliskie są odmówienia, jak przyznania religiom jakiej bądź treści rzeczywistej. W naszych czasach unosi się w powietrzu pogląd, że religia jest tylko pewnego rodzaju anachronizmem, przeżytkiem, nawrotem atawistycznym do sposobów myślenia, z których ludzkość — w swych jednostkach bardziej oświeconych — zdążyła już wyróść. Spółczesna antropologia religijna wyraźnie skłania się ku temu poglądowi.

Pogląd ten jest dzisiaj tak rozpowszechniony, że muszę zająć się nim nieco, zanim przystąpię do swych własnych wniosków. Nazwijmy go krótko „teorią przeżytków”.

Osią, wokół której — podług nas — obraca się życie religijne, jest osobiste zainteresowanie się każdego człowieka swoim własnym przeznaczeniem. Religię słusznie nazwać by można rozdziałem pomnikowym w dziejach ludzkiego egotyzmu. Wszyscy bogowie — zarówno dzicy, jak kulturalni — mają to wspólne między sobą, że odzywają się na ludzkie wołania osobiste. W religii wszystko wyraża się w formie osobistej i każdy człowiek religijny — bez względu na epokę i stopień kultury — wierzy, że bóstwo zajmuje się jego prywatnymi sprawami.

Nauka — przeciwnie — doszła do zupełnego odrzucenia osobistego punktu widzenia. Gromadzi spostrzeżenia i buduje teorie, nie dbając o ich zastosowanie i zgoła nie zajmując się tym, jaki wpływ będą one miały na losy i serdeczne niepo-

koje ludzkie. Pracownik naukowy może wprawdzie osobiście być człowiekiem religijnym i w wolnych chwilach wyznawać teizm, bezpowrotnie jednak minęły już te czasy, kiedy mawiano, że sama nauka głosi chwałę Bożą, a niebiosa odsłaniają badaczowi dzieło Boże. Cały nasz system słoneczny, ze swą harmonią przedziwną, wydaje się dzisiaj tylko przypadkiem przemijającym w niestałej równowadze niebieskiej — po nieskończonych, strasznych, życia pozbawionych przestworzach, chaotycznie przewalało się nieprzebrane mnóstwo takich możliwości; jedna z nich urzeczywistnia się — i tak powstał nasz wszechświat. Nim godzina przeminie — zgaśnie on znowu w nicości. Darwinowskie ujęcie powstawania przypadkowego i następującego potem powolnego lub szybkiego rozkładu daje się jednako zastosować do zjawisk największych, jak do najdrobniejszych. Usposobienie współczesnej wyobraźni naukowej nie pozwala udowodnić, że w przewalających się ruchach atomów kosmicznych — bez względu na to, czy poruszenia te odbywają się na skalę jednostkową, czy ogólną — jest coś więcej niż bezcelowe tworzenie i rozwalanie, że pełnią się tam jakieś dzieje i pozostają jakieś owoce. Przyroda nie ujawnia żadnych dających się ująć dążeń ostatecznych, do których moglibyśmy czuć sympatię lub antypatię. Dla umysłu naukowego przyroda jakby sama unicestwiała się nieustannie. Niemal śmieszne wydają nam się dzisiaj te dawne teologie „naturalne”, którymi tak zachwycali się nasi przodkowie, a które przedstawiały Boga jako wielkiego maszynistę przyrody, przystosowującego jej ogrom do naszych najmizerniejszych potrzeb i wymagań*. Spółczesny Bóg naukowy nie mógłby

* Ze zdziwieniem czytamy dzisiaj, jak Chrystianus Wolff, ten umysł suchy jak popiół i zawierający całą wiedzę wieku osiemnastego, mógł zachować tak dziecinną wiarę w osobisty, ludzki charakter Natury. Oto np. opisuje on użyteczność słońca w swym dziele o użyteczności rzeczy naturalnych:

„Widzimy, że Bóg stworzył słońce po to, aby sprowadzało na ziemię warunki zmienne, potrzebne do życia stworzeniom powierzchnię jej zamieszkującym. Ponieważ ludzie są najmądrzejszymi stworzeniami, zdolnymi poznawać Boga z kontemplacji świata, słońce przyczynia się do wypełnienia ostatecznego celu stworzenia: bez słońca ród ludzki nie mógłby trwać i być zachowany...

Słońce obdarza światłem dziennym nie tylko ziemię, lecz i inne planety; a światło dzienne jest dla nas bardzo pożyteczne, ponieważ dzięki niemu

zajmować się szczegółami, lecz wyłącznie sprawami najogólniejszymi; musiałby być Bogiem jakichś praw najpowszechniejszych, zgoła nie liczącym się z osobistymi wymaganiami choćby najżarliwszych swoich wyznawców. W ujęciu naukowym nasze żywoty indywidualne wyglądają niby banieczki piany morskiej, tworzone i rozbijane przez fale wzburzone.

---

możemy wygodnie oddawać się tym zajęciom, które w nocy byłyby albo zgoła niemożliwe, albo pociągałyby za sobą koszt światła sztucznego. Zwierzęta dzikie znajdują pożywienie za dnia, czego nie mogłyby uczynić w nocy. Oprócz tego światłu słonecznemu zawdzięczamy możność widzenia wszystkiego, co jest na powierzchni ziemi — i to nie tylko rzeczy bliskich, lecz także dalekich, rozpoznajemy gatunki rzeczy bliskich i odległych, co znowu przynosi nam korzyści wielorakie nie tylko w życiu powszednim, np. gdy podróżujemy, lecz także w naukowym badaniu przyrody, które to badanie zależy od spostrzeżeń dokonywanych za pomocą światła i bez blasku słonecznego byłoby niemożliwe. Jeśli kto chce mocno wyobrazić sobie wielkie korzyści, które otrzymuje od słońca, niech przypuści, że tylko w ciągu miesiąca trwa noc, zamiast dnia, i niech pomyśli, jak wyglądałyby wówczas wszystkie jego przedsięwzięcia. Własne doświadczenie przekonałoby go o tym dostatecznie, szczególniej jeśli ma dużo pracy na ulicy lub w polu... Dzięki słońcu uczymy się rozpoznawać, kiedy jest południe, a dzięki ścisłej znajomości tej chwili możemy regulować nasze zegarki, z czego widzimy, jak wiele zawdzięcza słońcu astronomia... Za pomocą słońca można znaleźć południk... Południk zaś jest podstawą kompasu, a w ogóle mówiąc, nie mielibyśmy kompasów, gdybyśmy nie mieli słońca". („Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge", 1782, S. 74—84).

Albo też przeczytajmy opis dobrodziejstw bożych, polegających „na wielkiej mnogości w świecie ludzkich twarzy, głosów i charakterów pisma", podany w „Fizykoteologii" Derhama. Książka ta była bardzo czytana w wieku osiemnastym. „Gdyby ciało ludzkie — powiada dr Derham — zrobione było według wzorów ateistycznych lub w ogóle w jaki bądź inny sposób, niż uczynił to Pan świata, nigdy nie posiadalibyśmy tej mądrej rozmaitości: twarze byłyby wszystkie takie same lub niewiele co różniące się; ich narządy mowne dźwięczałyby wszystkie tak samo lub nie posiadałyby tej wielkiej rozmaitości tonów; a jednakowa budowa mięśni i nerwów nadałaby ręce jednakowy kierunek przy pisaniu. A w takim razie ileż ciążyłoby na świecie zamętu, ile wstrząśnień, ile pomyłek. Zgoła nie posiadalibyśmy bezpieczeństwa osobistego; nie moglibyśmy radować się naszą własnością ani być jej pewni: nie byłoby sprawiedliwości pomiędzy ludźmi; nie byłoby różnicy pomiędzy złym i dobrym, pomiędzy przyjacielem i wrogiem, pomiędzy ojcem i dzieckiem, pomiędzy mężem i żoną, pomiędzy mężczyzną i kobietą; lecz wszystko byłoby wywrócone do góry nogami, wszystko byłoby narażone na złość zazdrosnych i wynaturzonych, na oszukaństwo i gwałty zbójów i rabusiów, na fałszerstwa zręcznych krętaczy, na rozpustę sprośnych — i na wiele innych okropności. Nasze sądy mogą zaświadczyć, jak straszne skutki pociąga za sobą pomylenie się w twarzach ludzkich, naśladowanie lub podrabianie pisma. Dzięki temu porządkowi jednak, podług którego rozumny Pan i Kierownik ułożył wszystko, każda twarz ludzka może być rozróżniona w świetle i każdy głos w ciemności, a pismo może świadczyć za człowieka pod jego nieobecność i zapewnić jego zobowiązania przyszłym pokoleniom. Oto widoczny i za-

Clifford trafnie nazywa je epifenomenami nie wywierającymi żadnego wpływu na ogólny bieg zjawiskowych prądów kosmicznych.

Wszystkie religie tak starannie przechowują tradycję pierwotnego sposobu myślenia, że naprawdę trudno się dziwić tym, którzy traktują je wyłącznie jako pewnego rodzaju przeżytek. Przez olbrzymi przeciąg czasu stosunek człowieka do przyrody polegał niemal wyłącznie na zjednywaniu sobie tajemniczych jej sił i zmuszaniu ich do działania na naszą korzyść. Nasi przodkowie zgoła nie dostrzegali różnicy pomię-

---

dziwiający dowód boskiej opatrzności i gospodarki". Bóg tak staranny, że zabiegał o sprawdzalność podpisu na czekach i umowach, był rzeczywiście bóstwem podług miary anglikanizmu wieku osiemnastego.

Podaję jeszcze Derhama „Apologię Boga przez instytucję gór i dolin", a także Wolffa kuchenny opis instytucji wody.

„Korzyści — mówi Wolff — które woda przynosi życiu ludzkiemu, są widoczne i nie wymagają opisu szczegółowego: Woda jest powszechnym napojem ludzi i zwierząt. Jakkolwiek ludzie narobili sobie napoi sztucznych, nie moglibyśmy byli zrobić tego bez wody. Piwo przyrządzone jest z wody i słodu i woda jest w nim tym, co zaspokaja pragnienie. Wino robi się z winogron, które nigdy by nie wyrosły bez wody; i to samo odnosi się do tych napojów, które w Anglii i w innych krajach przyrządzają z owoców... Skoro Bóg tak obmyślił porządek świata, aby żyjący na nim ludzie i zwierzęta mogli znaleźć wszystko konieczne i wygodne, dał mu także wodę, dzięki której ziemia staje się tak doskonałym miejscem zamieszkania. A jest to jeszcze widoczniejsze, gdy rozważamy te korzyści, które otrzymujemy z tej samej wody używając jej do mycia naczyń domowych, do prania itd. Jeśli pójdziemy do młyna, przekonamy się, że na koło musi nieustannie spadać woda — i nabierzemy jeszcze większego wyobrażenia o użyteczności wody".

Wychwaliwszy piękno gór i dolin Derham tak o nich rozprawia: „Niektórzy ludzie posiadają ustrój tak szczęśliwy i silny, zdrowie ich jest tak niezawodne, że jest im niemal wszystko jedno, gdzie przebywają i jaka jest temperatura powietrza. Inni jednak są tak wątli i słabi, że nie mogą znosić pewnych miejsc i dobrze żyć mogą tylko gdzie indziej. Czystsze i delikatniejsze powietrze górskie lepiej odpowiada tym, którzy słabną i umierają w cuchnącym i ordynarnym powietrzu miejskim, lub tym, którym szkodzi wilgoć i mgliste powietrze dolin. A przeciwnie — inni słabną w górach i nabierają siły i wesołości w ciepłym powietrzu dolin.

Dzięki temu możność przenoszenia się z gór w doliny jest wielką wygodą, pokrzepieniem i dobrodziejstwem dla ludzi słabych i chorych, którzy w przeciwnym razie musieliby prowadzić życie nędzne, chorować i ginąć.

Do tego szczęśliwego układu ziemi dodać jeszcze możemy, że dzięki górom posiadamy wygodne miejsce zamieszkania, ponieważ góry (jak powiedział pewien autor znakomity) służą jakby za zasłonę chroniącą od zimnych i ostrych wiatrów północnych lub wschodnich; od gór odbijają się także dobroczynne fale słoneczne. Wszystko to razem czyni nasze mieszkania dogodniejszymi i przyjemniejszymi w zimie.

dzy snami, omamami, cudacznymi historiami i faktami rze-
czywistymi — cudowność była stałym składnikiem życia
codziennego; stosunkowo bardzo niedawne to czasy, kiedy
człowiek nauczył się rozróżniać rzeczy sprawdzone od tylko
przypuszczalnych, świat osobisty od nieosobistego. Za pewnik
niewątpliwy przyjmowano to wszystko, co jasno rysowało się
w wyobraźni, lub to, czemu wierzyć miano ochotę. Naiwna
łatwowierność była rzeczą zupełnie powszechną. Za prawdę
uchodziło to, czemu nie zaprzeczano, i o przyjęciu lub odrzu-
ceniu czegoś rozstrzygał głównie nacisk wywierany przez tę
rzecz na pobudliwość ludzką, a więc przede wszystkim este-
tyczny lub dramatyczny jakiegoś przypadku charakter *.

Górom wreszcie zawdzięczają fontanny swe wznoszenie się, a rzeki swą
spławność, wynika z tego, że te masy ciężkie i słupy wysokie nie są tylko —
jak je obmawiają — niepotrzebnymi naroślami na naszym globie źle ukształ-
towanym. Są to cudowne igraszki przyrody tak uporządkowane przez Stwór-
cę, aby stały się jednym z najpożyteczniejszych jego dzieł. Ponieważ gdyby
powierzchnia ziemi była równa i płaska, gdyby wnętrze wysp i kontynentów
nie było wyniesione i górzyste, jak jest obecnie, możemy powiedzieć na pewno,
że rzeki nie miałyby spadku i wody nie mogłyby spływać, a w takim razie
zamiast zsuwać się po pochyłościach łagodnych aż do morza, stałyby i, być
może, cuchnęły, zalewając duże połacie kraju.

Tak więc góry i doliny, jakkolwiek dla gderliwego i znużonego podróżni-
ka mogą być czymś niewygodnym i zawadzającym, są szlachetnym dziełem
Stwórcy, rozumnie przeznaczonym przez niego dla dobra świata podsłonecz-
nego".

* Aż do wieku osiemnastego przeważał ten sposób myślenia. Aby przekonać
się o tym, dość zobaczyć, jak dramatycznie traktuje Arystoteles nawet za-
gadnienia mechaniczne; oto np. w jaki sposób tłumaczy on siłę dźwigni,
dzięki której mniejszy ciężar podnosi większy. Podług Arystotelesa zawdzię-
czamy to cudowności koła i ruchu kołowego. Koło jest jednocześnie wypukłe
i wklęsłe; jest ono zrobione z punktu stałego i linii ruchomej, co sprzeciwia
się jedno drugiemu; wszystko, co porusza się kolisto, porusza się w kierun-
kach przeciwnych. Pomimo to ruch kołowy jest ruchem najbardziej „natu-
ralnym" i dłuższe ramię dźwigni w kole większym rozporządza większą ilo-
ścią ruchu naturalnego, dzięki temu wymaga mniej siły. Albo też przypomnij-
my sobie, jak Herodot tłumaczy położenie słońca w zimie: posuwa się ono
ku południowi z powodu zimna, przed którym ucieka na cieplejszą stronę
nieba — nad Libię. Lub też posłuchajmy rozmyślań św. Augustyna: „Kto
dał plewom taką siłę mrożącą, że zachowują śnieg, który nimi przykryjemy,
i taką siłę ogrzewającą, że ziarno w nich dojrzewa? Kto zdoła wytłumaczyć
dziwne właściwości samego ognia, który czerni wszystko, co spala, chociaż
sam jest jasny, który — choć sam ma barwy najpiękniejsze — odbarwia
wszystko, czego się dotknie i czym się karmi, zamieniając błyszczące paliwo
w szary popiół? Dalej, jakże dziwne właściwości znajdujemy w węglu drzew-
nym, który jest tak kruchy, że łamie go lekkie uderzenie, a słaby nacisk za-

I jakżeż mogłoby być inaczej? Toć nikt jeszcze nie przewi-
dywał tego olbrzymiego wpływu, jaki na cały nasz sposób
myślenia wywrą matematyczne i mechanistyczne naukowe spo-
soby ujmowania. Ciężar, ruch, szybkość, kierunek, pozycja —
czyż to nie suche, zgoła nie interesujące pojęcia? Czyż nie jest
słuszne, że człowiek najpierw dostrzegł animistyczną, ma-
lowniczą i dramatyczną stronę przyrody, że uderzyły go głów-
nie rzeczy niezwykłe i że filozofia pierwotna, dążąc do prze-
niknięcia tajemnic wszechrzeczy, z tych właśnie założeń wy-
chodziła? Otóż religia najchętniej przebywa w tych bogatych
animistycznych i dramatycznych dziedzinach. Umysł religij-
ny nie przejmuje się prawami fizycznymi, kierującymi bie-
giem zjawisk, lecz grozą lub pięknem tych zjawisk: wzruszają
go „obietnice" zorzy porannej lub tęczy, wstrząsa nim „głos"
gromu, radością napełnia go słodycz letniego deszczu, zachwy-
ca wzniosłość gwiazd itd. Dzisiejszy człowiek religijny, zupeł-
nie tak samo jak jego przodek sprzed wielu wieków, opo-

---

mienia go w popiół, i jednocześnie tak silny, że nie pożera go żadna zgni-
lizna ani czas go nie niszczy". („Civitas Dei", ks. XXI, roz. IV).

Takie wyglądy rzeczy, ich naturalność i nienaturalność, sympatie i anty-
patie ich właściwości powierzchownych, ich nadzwyczajności, jasność, siła
i zniszczalność — wszystko to nieuniknienie były drogi pierwotne, którymi
rzeczy trafiały do naszej uwagi.

Dość otworzyć dawniejsze księgi medyczne, aby niemal na każdej stronicy
znaleźć odwołania się do magii sympatycznej. Weźmy np. sławną maść na
rany, przypisywaną Paracelsusowi. Używano kilka różnych recept, zawiera-
jących zwykle tłuszcz ludzki albo też tłuszcz z byka, z dzika lub z niedźwie-
dzia, dalej szły sproszkowane glisty ziemne i *usnia*, czyli mech narastający
na czaszce wisielca, wystawionej na deszcze i wiatry — i inne równie niemiłe
rzeczy; wszystko zaś winno być, ile możności, przygotowane pod planetą
Wenus, lecz w żadnym razie nie pod Marsem i nie pod Saturnem. Jeśli teraz
umoczymy w tej maści drzazgę drewnianą unurzaną we krwi chorego lub
broń, którą był zraniony i na której krew jego pozostała, i jeżeli jednocze-
śnie rana będzie mocno przewiązana, chory niewątpliwie wyzdrowieje; a to
dzięki temu — jak powiada Van Helmont — że krew na broni lub na drzazdze,
zawierająca ducha człowieka rannego, zostaje żywo poruszona przez zetknię-
cie z maścią, z czego wynika przekazanie tej siły jej krewniakowi, czyli krwi
w ciele chorego; tam zaś zachodzi wyssanie — przez ducha czy krew —
wrażeń bolesnych i obcych. Do tego jednak potrzebna jest pomoc tłuszczu
byka i innych składników maści. Tłuszcz byka jest tak skuteczny dlatego,
że byk w chwili zarzynania go jest pełen oporu wewnętrznego i szemrania
mściwego, dzięki czemu umiera pod wyższym płomieniem zemsty niż jakie
bądź inne zwierzę. Oto wykazaliśmy — powiada autor — że cudowna skutecz-
ność maści winna być przypisana nie jakiejś pomocy szatana, lecz po prostu

wiada nam, jak w samotności pól lub zamkniętego pokoju wyraźnie czuje się obecność istoty boskiej, darzącej pomocą w odpowiedzi na modlitwę, i jakie poczucie bezpieczeństwa i pokoju daje nam Niewidzialne, gdy składać mu ofiary.

Toć to czysty anachronizm — woła teoria przeżytków — anachronizm, któremu przeciwdziałać może tylko deantropomorfizacja wyobraźni. Im staranniej zdołamy oddzielić osobiste od kosmicznego, tym głębiej wnikniemy w pojęcia powszechne i nieosobiste i tym słuszniej synami Wiedzy możemy być nazwani.

Pomimo tego, że pogląd ten odwołuje się do naszej wielkoduszności, uważam go za płytki i mogę teraz w kilku słowach wyłożyć swe argumenty. Osądziłem go tak dlatego, że póki mamy do czynienia wyłącznie z ogólnikami i rzeczami kosmicznymi, obracamy się nie w świecie rzeczywistości, lecz tylko jej symbolów; *dopiero zjawiska jednostkowe i osobiste*

---

energii *zemsty pośmiertnej*, mocno tkwiącej zarówno we krwi, jak w skrzepłym tłuszczu maści. *J. B. Van Helmont*, „A Ternary of Paradoxes", (transl. by Walter Charleton), London 1650.

Autor usiłuje dowieść, za pomocą analogii z wielu innymi przypadkami zwykłymi, że rzeczywiście decydującym tu czynnikiem jest sympatyczne oddziaływanie z odległości. „Jeżeli — powiada on — w razie zabicia konia przez czarownicę wyjmiemy serce z dymiącego jeszcze trupa zwierzęcia, nadziejemy na strzałę i będziemy piekli, natychmiast cała czarownica poczyna być męczona przez straszne i okrutne cierpienia ognia; co nie mogłoby mieć miejsca, gdyby przedtem nie nastąpiło połączenie ducha konia z duchem czarownicy. Duch czarownicy tkwi uwięziony w dymiącym i jeszcze pulsującym sercu i uciec nie może z powodu przebicia strzałą. Podobnie niejedno ciało zamordowanego krwawiło na nowo lub czerwieniło się, jeśli sędzia śledczy przyprowadził do niego zabójcę; krew podlegała tu napadowi gniewu, wpadała we wściekłość pod wrażeniem chęci zemsty na mordercy, który przemocą zmusił duszę do wyjścia z ciała. Podobnie jeśli macie wodną puchlinę, podagrę lub żółtaczkę, dość jest wprowadzić kroplę krwi własnej do białka i skorupy jajka, zagrzać to potem na wolnym ogniu i pomieszawszy z odrobiną mięsa dać do zjedzenia głodnemu psu lub świni, aby choroba natychmiast was opuściła i przeszła do zwierzęcia. A znowu jeśli spalić nieco mleka krowy lub kobiety, to wyschnie gruczoł, z którego mleko to pochodzi. Pewien szlachcic w Brukseli stracił nos w walce i znakomity chirurg Tagliacozzus wyciął mu nos ze skóry na ramieniu tragarza z Bolonii. Po trzynastu miesiącach od chwili powrotu do ojczyzny przeszczepiony nos zrobił się zimny, zgnił i w kilka dni odpadł zupełnie; przekonano się potem, że tragarz umarł akurat w tym samym czasie. W Brukseli są jeszcze świadkowie tego zdarzenia — mówi Van Helmont i dodaje — czyż jest w tym coś z przesądów lub rozbujanej wyobraźni?" Współczesna literatura ducholecznictwa, np. dzieła Prentice Mulforda, pełna jest magii sympatycznej.

sprowadzają nas w świat, któremu z czystym sumieniem możemy dać miano rzeczywistego. Sądzę, że bez trudu wyjaśnię, co rozumiem pod tymi słowami.

Cały świat naszego doświadczenia składa się — i składał się zawsze — z dwóch części — przedmiotowej i podmiotowej; pierwsza jest bez miary obszerniejsza, drugiej jednak nigdy pominąć ani usunąć nie możemy. Część przedmiotowa — to suma tego wszystkiego, co w jakimś przeciągu czasu możemy przemyśleć; podmiotowa zaś — to „stan" wewnętrzny, w którym całe myślenie odbywa się we własnej jaźni, która postawę tę przybiera. Wszystko to razem może wprawdzie złożyć się na doświadczenie bardzo drobne, lecz w każdym razie — póki trwa — mocnę i zupełnie rzeczywiste. Nie jest to coś pustego, to nie oderwany pierwiastek doświadczenia, jakim bywa przedmiot wzięty sam w sobie, jeno to zawsze fakt *pełny*, jakkolwiek może bez znaczenia. Wszystkie rzeczywistości prawdziwe muszą należeć do takich właśnie *pełnych faktów* i po nich płyną poruszające wszechświatem prądy sił. Jesteśmy tutaj na linii zjawisk naprawdę rzeczywistych. Jeśli teraz spojrzymy na owo głębokie i mocno w nas zakorzenione poczucie nacisku własnego przeznaczenia, toczącego się na kole fortuny, to możemy nazwać to egotyzmem lub czymś nienaukowym, bynajmniej jednak przez to znaczenia jego nie umniejszymy; i ostatecznie pomimo wszystkie napaści poczucie to pozostanie zawsze jedyną miarą rzeczywistości. Istota pozbawiona go lub czegoś, co by je zastępowało, byłaby sama tylko czymś połowicznym *.

A skoro tak jest, w takim razie nauka zupełnie nie ma słuszności, gdy domaga się usunięcia z doświadczenia pierwiastków egotycznych. Oś rzeczywistości przebiega wyłącznie przez miejsca egotyczne, które nanizane są na nią jak ziarnka różańca na nitkę. Opis świata, w którym pominięto by całą

---

* Porównajmy z tym doktrynę Lotzego, że „rzecz samą w sobie" ujmować możemy jedynie jako „rzecz *dla* siebie", innymi słowy — jako część doświadczenia całkowitego w łączności z zachodzącym współcześnie osobistym poczuciem nacisku lub pewnego rodzaju działalności wewnętrznej.

różnorodność odczuwania przeznaczenia osobistego, w którym pominięto by wszystkie najrozmaitsze postawy duchowe — możliwe do opisania i bynajmniej nie niewyrażalne — przypominałby podanie komuś jadłospisu zamiast jedzenia rzeczywistego. Religia nie popełnia tego błędu. Religia osobista może być wprawdzie czymś bardzo egotycznym, a te rzeczywistości, na których się opiera, czymś nikłym, zawsze przecie będzie to coś mniej pustego i mniej oderwanego (w swoim zakresie) niż nauka, pyszna wyzbyciem się czynników osobistych.

Jadłospis, na którym zamiast słowa „winogrona" położono jedną rzeczywistą winną jagodę lub na którym zamiast słowa „jajka" położono jedno jajko rzeczywiste, może dać pożywienie niewystarczające, ale w każdym razie to już początek rzeczywistego jedzenia. Teoria przeżytków daje się sprowadzić do twierdzenia, jakby dążeniem naszym winno być zadowalanie się „czystym" jadłospisem zamiast spożywania obiadów rzeczywistych. Bez względu na to, w jaki sposób odpowiemy na różne pytania oddzielne, związane z naszym przeznaczeniem osobistym, sądzę, że stosunek nasz do nich jest głęboki tylko wówczas, gdy traktujemy je poważnie i nie wahamy się żyć w tych dziedzinach duchowych, które pytania te przed nami otwierają. Żyć w ten sposób — to znaczy być religijnym. Toteż stanowczo odrzucam teorię przeżytków, jako założoną na olbrzymim nieporozumieniu. Z tego, że przodkowie nasi w swym życiu religijnym popełniali taką masę błędów, bynajmniej nie wynika obowiązek porzucenia religii w ogóle *. Albowiem tylko wówczas, gdy jesteśmy religijni,

* Nawet błędy rzeczywiste mogą nie być tak ważne, jak sądzi uczony. Widzieliśmy w wykładzie IV, jak religijne ujęcie świata może dla wyznawców ducholecznictwa sprawdzać się z dnia na dzień w ich doświadczeniach rzeczywistych. „Doświadczenia faktyczne" obejmują pola tak obszerne, że sekciarze naukowości metodycznie odmawiają uznania takim faktom, jak doświadczane przez wyznawców ducholecznictwa i tym podobnym; naukowcy z gruba klasyfikując te fakty jako „głupstwo", „zwyrodnienie" lub „szaleństwo" niewątpliwie porzucają całą masę materiału naukowego, który poszedłby w zapomnienie, gdyby nie przechowywało go zainteresowanie religii praktycznej, ujmującej rzeczywistość ze stanowiska bardziej osobistego. Wiemy już, że tak jest w pewnych przypadkach, może więc być i w innych. Uleczenia cudowne należały zawsze do nadprzyrodzoności i przez naukowców

stajemy w tej pozycji, z której można wchodzić w stosunek z rzeczywistością ostateczną, tylko wówczas możemy przed rzeczywistością tą zabezpieczać się lub z nią współdziałać. A cóż może być dla nas ważniejszego nad nasze własne przeznaczenie?

Przypuszczam, że teraz zrozumieją moi czytelnicy, dlaczego w stosunku do religii ujawniłem tak bardzo indywidualistyczne skłonności i nieustannie dawałem pierwszeństwo pierwiastkowi uczuciowemu przed intelektualnym. Indywidualizm założony jest na uczuciu, a zakamarki uczucia, tajemnicze, ciemne głębie charakteru — oto jedyne miejsce, gdzie możemy złapać na gorącym uczynku dziejący się fakt: tylko tam możemy spostrzec bezpośrednio, jak odbywają się zjawiska *. W porównaniu z tym światem żywych uosobionych uczuć świat przedmiotów uogólnionych, którym zachwyca się intelekt, pozbawiony jest mocy i życia, podobny on jest widzianym od tyłu obrazom stereoskopowym lub kinetoskopowym — brak mu

traktowane były jako fikcje wyobraźni. Ale oto naukowcy przekonali się nareszcie o istnieniu faktów hipnotyzmu i stoją wobec takiej masy tego rodzaju zjawisk, że ostatecznie muszą zgodzić się na leczenia tą drogą, bylebyśmy tylko przyznali, że skutek osiąga tu się przez „sugestię". Nawet stygmaty na rękach i nogach św. Franciszka wobec tego mogą nie być uważane za bajkę. Podobnie szanowane dla swej sędziwości zjawisko opętania diabelskiego jest na drodze do zdobycia u naukowców prawa istnienia, z chwilą gdy obdarzono je imieniem „histero-demonopatii". Niepodobna przewidzieć, jak daleko sięgnie to uprawnianie zjawisk okultystycznych pod nowo wynalezionymi imionami naukowymi — może nawet „prorokowanie" i „lewitacje" zdołają ostać się przed zagładą.

Widzimy z tego, że rozdział na fakty naukowe i religijne może niekoniecznie być tak trwały, jak to wydaje się na pierwszy rzut oka; podobnie możliwe jest, że właściwe myśleniu pierwotnemu osobiste i romantyczne ujmowanie świata nie należy do przeżytków zdecydowanych. Jednym słowem, ostateczny pogląd ludzki może w stopniu nie dającym się dzisiaj przewidzieć powrócić do tonacji bardziej osobistej, podobnie jak linia postępu może być raczej krzywą spiralną niż prostą. A skoro tak, to ściśle bezosobisty, naukowy punkt widzenia może kiedyś wydać się raczej zboczeniem chwilowo dogodnym niż tym ostatecznie triumfującym stanowiskiem, za jakie ogłaszają go sekciarze naukowości.

* Krytycyzm Hume'a wygnał przyczynowość ze świata przedmiotów fizycznych i „nauce" wystarcza określenie przyczyny w terminach zmian współrzędnych. — Mach, Pearson, Ostwald. — Prototyp pojęcia przyczyny znajduje się w naszym wewnętrznym doświadczeniu osobistym i tylko tam przyczyny — ujmowane w znaczeniu starodawnym — mogą być bezpośrednio obserwowane i opisywane.

trzeciego wymiaru, brak ruchu, brak życia. Możemy podziwiać piękny rysunek pociągu w ruchu, lecz gdzie na tym rysunku — jak zauważył jeden z moich przyjaciół — jest siła, pędząca z szybkością siedemdziesięciu kilometrów na godzinę?

Przyznajmy teraz, że skoro religia zajmuje się przeznaczeniem ludzi oddzielnych, a tym samym skoro pozostaje w stałej styczności z jedynymi znanymi nam rzeczywistościami prawdziwymi, musi być ona w dziejach ludzkich czynnikiem poważnym i bynajmniej nie przemijającym. Zastanowić się teraz należy, czy odnośnie do owych ludzkich przeznaczeń religia przynosi coś rzeczywiście nowego i coś takiego, co mogłoby mieć swoistą wartość dla całej ludzkości? Skończyliśmy już, jak widzicie, wszystkie przygotowania, możemy więc przystępować do wniosków ostatecznych *.

---

* Gdy czytam w czasopiśmie religijnym, że wszystko, co możemy powiedzieć o Bogu, to to, że jest on *„wnioskiem nieuniknionym”*, widzę w tym dążenie do rozpylenia religii w terminologii intelektualistycznej. Czyż męczennicy śpiewaliby w płomieniach dla wniosków, choćby nawet najbardziej nieuniknionych? Ludzie religijni z urodzenia, tacy jak św. Franciszek, Luter, Böhme, zwykle byli przeciwnikami wtrącania się intelektu do spraw religijnych. Albowiem wszędzie wciskający się intelekt wszędzie wywiera wpływ pustoszący.

„Religia — pisze Vacherot („La Religion”, Paris 1869, pp. 313, 436) — odpowiada pewnemu stanowi przejściowemu, lecz bynajmniej nie stałemu uczuciu natury ludzkiej. Wszelka religia, bez względu na stopień swej dojrzałości, należy do tej epoki lub raczej do tego stanu ducha ludzkiego, kiedy panuje wyobraźnia... Jedynym dziedzicem chrystianizmu może być nauka i filozofia”.

Ribot wyraża się w sposób jeszcze bardziej zdecydowany:

„Okres trzeci — mówi on — streszcza się w formule następującej: przewaga nieustannie wzrastająca pierwiastka rozumowego (racjonalistycznego); zanik stopniowy pierwiastka uczuciowego, który zbliża się coraz bardziej do przeżyć intelektualnych i dąży do złączenia się z ich grupą. Z uczucia religijnego w znaczeniu ścisłym pozostaje zaledwie część niejasna dla niepoznawalnego, dla jakiegoś X, będącego ostatnim przeżytkiem strachu; z miłości, panującej w okresie drugim, pozostaje pewien pociąg ku ideałowi.

Można by powiedzieć jeszcze jaśniej i prościej: religia zmierza ku staniu się *filozofią religijną*, czyli czymś całkiem odmiennym, ponieważ filozofia i religia odpowiadają zupełnie różnym warunkom psychologicznym. Filozofia jest konstrukcją teoretyczną rozumu rozumującego, religia natomiast jest żywym dziełem grupy ludzkiej lub wielkiej jednostki natchnionej, obejmującym człowieka całego wraz z jego myślami i uczuciami”. (Ribot: „Psychologie des Sentiments”, p. 319, 320).

Takie samo zapoznawanie faktu, że jądro religii leży w jednostce, widzę u profesora *Baldwina* („Mental Development. Social and Ethical Interpretations”, X), u *H. R. Marshalla* („Instinct and Reason”, VIII—XII), którzy uważają religię po prostu „za siłę społecznie zachowawczą”.

Zdaję sobie sprawę, że po licznych tętniących życiem i szerokie horyzonty otwierających przykładach, które w poprzednich rozdziałach przytoczyłem, moje wnioski ostateczne niejednemu zapewne wydadzą się czymś suchym, jakimś przejściem do antypodów, bodaj jakimś zsuwaniem czy ześlizgiwaniem się z przedmiotu, zamiast dążyć do coraz większego napięcia zainteresowania i do wyników coraz wyższych. Powiedziałem niedawno, że religijność protestancka wydaje się wyobraźni katolickiej suchą i ubogą. Obawiam się, że moje wnioski wydadzą się niektórym z was czymś jeszcze uboższym. Rozmyślnie jednak idę w tym kierunku, chcę bowiem sprowadzić religię do najogólniejszego minimum, do wspólnego wszystkim wyznaniom jądra, na które mogliby się zgodzić wszyscy ludzie religijni i które byłoby wolne od wszelkich wyrośli osobistych. Jeśli to ustalimy, osiągniemy wynik, być może, skromny, ale mocny; na takim stanowisku spotkać się będą mogli ludzie najrozmaiciej religijnie usposobieni i wokół niego najrozmaitsze religie indywidualne i najrozmaitsze wierzenia dodatkowe będą mogły zakwitnąć bogato. Do tego ośrodka przyczepię swe własne wierzenia religijne (a będą one nieco blade, jak przystało na filozofa krytycznego), do niego również każdy z was swe wierzenie osobiste będzie mógł przyczepić — i tak spotkamy się znowu w rzeczywistym świecie religijnej różnorodności. Tymczasem prowadźmy dalej naszą suchą analizę.

Czynnikiem określającym nasze postępowanie bywa jednako uczucie, jak myśl; ten sam postępek mógł być równie dobrze wywołany przez myśl, jak przez uczucie. Na całym obszarze życia religijnego znajdujemy wielką różnorodność myśli przewodnich, przy rażącej niemal jednorodności uczuć i uzależnionych przez nie sposobów postępowania: święci — stoiccy, chrześcijańscy i buddyjscy — prawie że nie różnią się pomiędzy sobą. Widzimy więc w religiach zmienność teorii i stałość praktyki. Jeśli teraz zechcemy sięgnąć do rzeczy podstawowych, musimy uznać teorię za coś wtórnego, a za rzeczy stałe i pierwotne uczucia i związane z nimi sposoby postę-

powania. W życiu religijnym bezpośredni i najbliższy stosunek zachodzi pomiędzy uczuciem i postępowaniem; teorie zaś, symbole i inne instytucje mogą mieć znaczenie dróg przetartych, mogą coś ułatwiać i udoskonalać, a nawet dojść do zharmonizowania się między sobą, lecz bynajmniej nie są czymś zasadniczym i niezbędnym. Taki jest pierwszy wniosek, który — zdaje się — mam prawo wyciągnąć ze zjawisk przejrzanych.

Następne zadanie polega na scharakteryzowaniu uczuć religijnych i na wyznaczeniu im psychologicznego miejsca.

Wynikiem tych uczuć zdaje się być to, co Kant nazywa wzruszeniem „stenicznym": jest to wzruszenie przyjemne, podniecające, budzące siłę, które — podobnie jak pewne środki toniczne — odświeża naszą energię życiową. W rozdziałach poprzednich, a szczególnie w rozdziale o nawróceniu i świątobliwości, widzieliśmy, jak wzruszenie religijne pokonywa melancholię i darzy człowieka wytrzymałością, życiu jego nadając wartość i otaczając zwykłe przedmioty jakimś dziwnym urokiem, znaczeniem i blaskiem *. Profesor Leuba nazywa to bardzo trafnie „stanem wiary" **. Jest to nie tylko psychiczny, lecz i biologiczny czynnik życiowy, i Tołstoj ma zupełną słuszność, gdy umieszcza wiarę pomiędzy tymi siłami, „którymi człowiek żyje" ***. Zupełny brak wiary, anhedonia ****, jest równoznaczny z upadkiem życiowym.

Stan wiary może jawić się przy bardzo niskim poziomie intelektualnym, przy minimum treści intelektualnej. Przykłady tego widzieliśmy w tych gwałtownych uniesieniach wywoływanych przez obecność bóstwa lub w tych mistycznych zachwytach, które opisuje dr Bucke *****. Może to zresztą być tylko stan entuzjazmu nieokreślonego, na poły duchowego,

* Por. np. str. 200—201, 204, 206—207, 228—234, 269—274.
** „American Journal of Psychologie", VII, 345.
*** Wyżej, str. 169—170.
**** Wyżej, str. 135.
***** Wyżej, str. 361.

a na poły fizjologicznego; stan odwagi lub poczucie obecności jakichś rzeczy wielkich i tajemniczych *.

Kiedy czyjaś wiara nie ogranicza się wyłącznie do uczuciowości, lecz połączona jest z pewną określoną treścią racjonalną, wówczas cała przybiera zabarwienie racjonalne i taki człowiek zwykle z dokładnością drobiazgową trzyma się wszystkich najdrobniejszych punktów swego credo **, choćby nawet najbardziej różniło się ono od wierzeń ludzi innych. Jeśli religią nazwiemy połączenie doktryny ze stanem wiary i nie będziemy zastanawiali się nad jej obiektywną prawdziwością, musimy zgodzić się, że religia jest jednym z najpoważniejszych czynników w życiu ludzkim — pobudza do czynów i daje wytrwałość. Jak potężny bywa podniecający i znieczulający wpływ religii, to widać z jednego z ostatnich artykułów profesora Leuby ***, który powiada, że człowiek wierzący nie pyta, kto jest Bóg ani nawet czy w ogóle istnie-

* Tak np. Henryk Perreyve pisze do Gratryego: „Sam nie wiem, co począć z tym szczęściem, które obudziliście dziś we mnie rano. Szczęście to przerasta mnie; chciałbym *robić* coś, a jednak nic robić nie mogę i niezdatny jestem do niczego... Chciałbym spróbować robić *rzeczy wielkie*". I innym razem, po rozmowie dającej natchnienie, napisał: „Szedłem do domu upojony radością, nadzieją i siłą. Czułem potrzebę zażywania swego szczęścia w samotności, z dala od ludzi. Było już późno, nie zważając jednak na to, poszedłem w góry i niby szalony patrzyłem w niebo, a nie na ziemię. Nagle instynkt kazał mi cofnąć się — byłem na samym skraju przepaści, jeszcze krok dalej i byłbym spadł. Zląkłem się i zaniechałem swej przechadzki nocnej". — *A. Gratry*, „Henri Perreyve", London 1872, p. 89, 92 (przekł. z ang.).

Przewagę w stanie wiary nieokreślonych pobudek rozlewnych nad kierunkiem wyraźnym dobrze wyraża Walt Whitman („Leaves of Grass", 1872, p. 190).

„Wystawić się na noc, burzę, głód, pośmiewisko, na przypadki i ciosy, jak czynią to drzewa i zwierzęta...

Drogi Towarzyszu! Wyznaję — zawołałem cię za sobą i wciąż przywołuję jeszcze, przeznaczenie nasze jednak zupełnie jest mi nie znane.

Nie wiem, czy zwyciężymy, czy też poniesiemy klęskę ostateczną".

Ta gotowość do rzeczy wielkich i poczucie, że świat posiada dość wielkości, cudowności itd., aby wydawać je, wydaje mi się nie zróżnicowanym jeszcze zarodkiem każdej wiary wyższej. Przeświadczenie o urzeczywistnialności naszych marzeń ambitnych, o wysokim przeznaczeniu i szerokim rozwoju naszej ojczyzny, wiara w opatrzność boską — wszystko to ma swe źródło w naszych bodźcach sangwinicznych i w tym poczuciu, że możliwości zdolne są zwyciężyć rzeczywistość.

** Por. *Leuba*, Loc. cit. p. 346—349.
*** „The Contents of Religious Consciousness", „The Monist", XI, 536, lipiec 1901.

je, jeno o sposób użycia go — *„Bóg nie jest poznawany ani rozumiany, jeno po prostu używany* — używany niekiedy jako dostawca jadła, innym razem jako podpora moralna, jako przyjaciel lub przedmiot miłości. Gdy tylko jest użyteczny, świadomość religijna nie pyta o nic więcej. Czy Bóg rzeczywiście istnieje? Jak istnieje? Czym jest? — wszystko to pytania pozbawione znaczenia. Ostatecznie bowiem w religii nie o Boga chodzi, jeno o życie, o życie bogatsze, szersze, bardziej zadowalające. Główną podnietą religijną na wszystkich stopniach rozwojowych jest zawsze tylko miłość życia" *.

Stanąwszy na takim czysto podmiotowym stanowisku, religia może nie lękać się wszystkich ataków swych przeciwników. Okazuje się teraz, że bynajmniej nie jest ona anachronizmem i przeżytkiem, że działa nieustannie, i to bez względu na to, czy zawiera jakąś treść intelektualną i czy ta treść jest prawdziwa czy fałszywa.

Wypada nam teraz porzucić teren wyłącznie podmiotowej użyteczności religii i zająć się jej treścią intelektualną.

Przede wszystkim odpowiedzmy na pytanie, czy pod rozmaitością wyznań kryje się jakieś jądro wszystkim im wspólne i przez wszystkie wyznawane?

I po wtóre — czy my możemy uznać je za prawdziwe?

Na pytanie pierwsze od razu odpowiadam twierdząco. Różni bogowie i różne wyznania wprawdzie zwalczają się nawzajem, wszystkie przecież zdają się schodzić w czymś, co na-

* Tamże, pp. 571, 572. — Autor bardzo słusznie i przenikliwie krytykuje mniemanie, jakoby religia zasadniczo i w samym zarodku swoim szukała intelektualistycznego rozwiązania zagadki świata. A oto co W. Bender mówi w swym „Wesen der Religion" (Bonn 1888, str. 38, 85): „Religią nie jest zagadnienie Boga ani nie badanie początku i celu świata, lecz zagadnienie ludzkie. Wszystkie religijne poglądy na życie są antropocentryczne". „Religią jest ta działalność ludzkich wysiłków ku zachowaniu siebie samego, przez którą człowiek usiłuje wyratować swe zasadnicze dążenia życiowe i przebić się z nimi poprzez ucisk świata; gdy człowiek dosięgnie granicy swych sił własnych, poczyna buntować się przeciwko potęgom porządkującym świat i rządzącym nim". — Cała książka jest niewiele czym więcej niż rozwinięciem tego powiedzenia.

zwałbym wspólnym zbawieniem. Na zbawienie zaś składają się:

1. Poczucie zła
2. Wyzwolenie się od niego.

Poczucie zła, sprowadzone do czegoś najogólniejszego, jest stwierdzeniem, że wokół nas czy w nas samych nie wszystko jest, jak być powinno. Wyzwolenie zaś polega na tym, że od zła zbawia nas wyższa jakowaś potęga, z którą w sposób właściwy weszliśmy w stosunek.

W umysłach wyżej rozwiniętych, a tylko takimi tutaj zajmujemy się, zło przybiera charakter moralny, a zbawienie odcień mistyczny. Sądzę, że nie wyjdziemy z granic tego, co jest wspólne wszystkim tego rodzaju duchom, jeśli treść ich przeżyć religijnych sformułujemy w sposób następujący:

Jednostka cierpiąca z powodu swego własnego zła i potępiająca je tym samym jest już na drodze do zbawienia i ma możność wejścia w styczność z czymś wyższym, jeśli to coś wyższe w ogóle istnieje. Potępienie własnego zła jest dowodem działania w człowieku pierwiastka lepszego, który zresztą może być dopiero w stanie bezradnej zaczątkowości. W pierwszym momencie człowiek sam nie wie jeszcze, z którym pierwiastkiem się utożsamić; dopiero w momencie drugim, na stopniu wyzwolenia lub zbawienia, stanowczo wypowiada się po stronie zaczątkowego dobra i ostatecznie dąży do utożsamienia się z nim *. Oto — jak sprawa ta daje się przedstawić.

Człowiek uświadamia sobie, że jego cząstka wyższa stanowi jedność z czymś bez miary większym tego samego rodzaju; to coś, będące potężnym czynnikiem w świecie zewnętrznym, pozwala wchodzić z sobą w stosunek czynnego współdziałania i zdolne jest wyratować człowieka nawet wówczas, gdy burza życiowa rozbije całą jego istotę niższą.

* Przypominam, że dla niektórych ludzi odbywa się to nagle, dla innych stopniowo, inni znowu cieszą się dobrem przez całe życie.

Wydaje mi się, że powyższy prosty opis dokładnie obejmuje wszystkie zjawiska religijne *. Jest w nim bowiem jaźń rozszczepiona i walka wewnętrzna; przesunięcie się ośrodka energii osobistej i samopoddanie się jaźni niższej rozkazom wyższej; jest w nim miejsce dla poczucia, że pomagająca potęga przychodzi z zewnątrz i że możemy wchodzić z nią w łączność **, i wreszcie zawiera się w nim usprawiedliwienie naszego poczucia bezpieczeństwa i radości. Pomiędzy przytoczonymi w rozdziałach poprzednich dokumentami osobistymi nie ma zapewne ani jednego, który nie zgadzałby się z tym opisem. Dość byłoby dodać tylko szczegóły charakterystyczne każdej oddzielnej teologii lub usposobienia osobistego, aby dokładnie odbudować indywidualne doświadczenia religijne w całej ich różnorodności.

Dotychczas analiza nasza wykazała w doświadczeniach religijnych tylko szereg zjawisk psychicznych. Atoli zjawiska te posiadają także olbrzymie znaczenie biologiczne, w przeżywającym je bowiem człowieku siły duchowe znakomicie się wzmagają, otwiera się przed nim jakby życie nowe, a sam moment doświadczenia religijnego wydaje mu się momentem spotkania się sił dwóch wszechświatów. Wszystko to jednak może być tylko jego osobistym sposobem odczuwania, pewnego rodzaju złudzeniem — i to pomimo wywołanych skutków. Powracamy więc teraz do drugiego z dwóch postawionych pytań: Jaka obiektywna prawda leży u podstawy tych przeżyć? ***

Pytanie to odnosi się głównie do owego czegoś „bezmiernie większego tego samego rodzaju", z którym podczas doświadczenia religijnego nasza jaźń wyższa wchodzi w stosunek harmonijnego spółdziałania. Czy to coś „większe" istnieje rzeczywiście, czy też jest tylko naszym pojęciem? A jeśli istnieje, to w jakiej postaci i jak działa? Wreszcie — jak należy wyobrażać sobie to niewątpliwe dla geniuszów religijnych „połączenie" pomiędzy człowiekiem i owym czymś większym?

* Trudności praktyczne polegają na p. 1), „urzeczywistnieniu rzeczywistości" „naszej części wyższej, 2) na wyłącznym utożsamieniu się z nią i 3) na utożsamianiu jej z całą resztą bytu idealnego.

** „Gdy działalność mistyczna dojdzie do szczytu, znajdujemy w świadomości poczucie istoty, która jednocześnie *przewyższa* jaźń i jest z nią *tożsamością*. Istota ta jest dość wielka, aby była Bogiem, i dość wewnętrzna, aby była mną. Przedmiotowość winna nazywać się wówczas *przewyższalnością*". — *Récéjac*, „Essai sur les fondements de la Connaissance Mystique", Paris 1897, p. 56.

*** Wyraz „prawda" użyty tu jest w znaczeniu czegoś dodatkowego do samej wartości życia, jakkolwiek naturalnie człowiek skłania się ku mniemaniu, że prawdą jest to wszystko, co posiada dużą wartość dla życia.

Odpowiedzi na te pytania są treścią wszystkich teologii i tutaj właśnie najmocniej uwydatniają się istniejące pomiędzy nimi różnice. Wszystkie one zgadzają się, że to coś większe istnieje rzeczywiście, tylko gdy jedne ujmują je w postaci osobistego Boga czy bogów, inne zadowalają się przedstawieniem go jako pewnego idealnego prądu, kierunku przenikającego całość budowy wszechświata. Wszystkie zgadzają się także, że to coś jest rzeczywistym czynnikiem życiowym i że prawdziwy rozwój pełni się wówczas, gdy życie nasze prądowi temu powierzamy. Różnice pomiędzy teologiami występują najwyraźniej przy roztrząsaniu sprawy wchodzenia w jednię z owym „większym". Toteż na tym punkcie toczą się nigdy nie milknące spory pomiędzy panteizmem i teizmem, pomiędzy wyznawcami stanu natury i głosicielami potrzeby powtórnych narodzin, pomiędzy apostołami czynu i łaski lub kary, pomiędzy nieśmiertelnością osobistą i przechodzeniem dusz, pomiędzy racjonalizmem i mistycyzmem.

Na końcu rozdziału poświęconego „filozofii" * wyraziłem się, że nauka bezstronna w różnorodności kierunków religijnych mogłaby wyłowić pewne rzeczy wszystkim im wspólne i ująć je w twierdzenia, którym nauki przyrodnicze nic zarzucić by nie mogły; twierdzenia te można by przyjąć za hipotezę pojednawczą i polecić ją uznaniu powszechnemu. Powiedziałem także, że w wykładzie ostatnim sam spróbuję zbudować taką hipotezę. Obecnie nadeszła pora sformułowania takich twierdzeń. Zastrzegam się jednak, że będzie to tylko

* Patrz str. 413.

hipoteza, a tym samym nie mamy prawa domagać się dla niej uznania obowiązkowego. Postaramy się jedynie dać coś takiego, przeciwko czemu nie protestowałaby logika naukowa.

Całe nasze zagadnienie, jak wokół jądra, skupia się wokół tego czegoś „większego" i wokół znaczenia, które nadamy „jedni" z tym „większym". Jakie określone znaczenie słowom tym nadać można i jakim określonym faktom one odpowiadają? Rozstrzygając te pytania nie mamy zamiaru stawania na punkcie widzenia jakiej bądź teologii oddzielnej, np. na punkcie widzenia teologii chrześcijańskiej, która doprowadziłaby nas do nazwania „większego" Jehową i do ujmowania jedni z nim jako następstwa ofiary Chrystusowej. Stanowisko takie byłoby niesprawiedliwe względem innych religii i zgodnie z dotychczasowymi naszymi wywodami musielibyśmy uznać je tylko za wierzenie osobiste.

Nie możemy więc być tak stronni i w celu wprowadzenia religii w zakres badań naukowych należy nam poszukać takich metod opisania owego „większego", aby uzyskać na nie zgodę psychologów. Jaźń podświadoma zdobyła już dzisiaj prawo obywatelstwa w psychologii i wydaje mi się, że jest to właśnie ów poszukiwany termin pośredniczący. Pomijając nawet wszystkie względy religijne, przyznać musimy, że całość duszy naszej zawiera rzeczywiście znacznie więcej życia niż to, co uświadamiamy sobie każdorazowo. Poszukiwania w dziedzinach życia podświadomego są dopiero rozpoczęte, lecz to, co w r. 1893 Myers napisał w tej sprawie, zachowuje i dzisiaj całą swą prawdę *: „Każdy z nas — mówi on — jest trwałą istotą psychiczną, znacznie obszerniejszą, niż jemu samemu się zdaje — jest indywidualnością, która w objawach cielesnych nigdy całkowicie wyrazić się nie może. Nasza jaźń

* „Protokoły Towarzystwa Badań Psychicznych" („Society for Psychical Research"), t. VII, str. 305. — Odnośnie do pełnego wyrazu poglądów Myersa odesłać mogę do jego dzieła pośmiertnego „Human Personality in the Light of Recent Research", Longman, Green & Co. Porównaj także artykuł autora w wymienionych „protokołach" pt. „Frederic Myers's Services to Psychologie", cz. XLII, V 1911.

ujawnia się wprawdzie w organizmie, lecz bynajmniej nie całkowicie i część możności przejawiania się organizmu pozostaje zawsze w ukryciu i jakby w rezerwie" *. Niewątpliwie większa część tego szerokiego podłoża, któremu przeciwstawi się nasza istota świadoma, składa się z rzeczy bezwartościowych: są tam wspomnienia niedokładne, skojarzenia dziwaczne, przestrachy powstrzymujące i tym podobne „osady" spraw psychicznych, jak je nazywa Myers. W tym nieświadomym podłożu jednak mają również — jak się zdaje — źródło liczne czyny genialne, a nasze badania nawróceń, doświadczeń mistycznych i modlitwy wykazały, jak uderzający wpływ na nasze życie religijne mogą mieć wtargnięcia z tych dziedzin.

Proponuję teraz takie sformułowanie jako hipotezę: Bez względu na to, czym owo większe, z którym w doświadczeniu religijnym czujemy się złączeni, jest *po tamtej stronie*, przyjąć możemy, że *po tej stronie* jest ono podświadomym dalszym ciągiem naszego życia świadomego. Wychodząc w ten sposób z uznanych zjawisk psychologicznych zapewniamy sobie łącznik z „nauką", którego brak zwykłym teologom. Jednocześnie jednak potwierdzamy tezę teologiczną, głoszącą, że człowiek religijny podlega działaniu czynników zewnętrznych. Do podtrzymania tej tezy uprawnia nas to, że wtargnięcia podłoża podświadomego na powierzchnię świadomości uprzedmiotowiają się i odczuwane są przez podmiot jako kierownictwo zewnętrzne. W życiu religijnym uznawane to jest za „kierownictwo wyższe"; skoro jednak zgodziliśmy się, że czynnikiem kierującym są tu wyższe ukryte dziedziny naszego ducha, zgodzić się musimy, że poczucie jedni z siłą zewnętrzną nie jest tylko złudzeniem, lecz poczuciem czegoś rzeczywistego.

Wydaje mi się to najwłaściwszym wstępem do nauki o religiach, jest bowiem punktem pośrednim pomiędzy różnymi stanowiskami. Jest to jednak tylko wstęp i trudności wyrastają natychmiast, gdy przekroczymy go, zapytując — dokąd

* Por. wyżej, str. 437—438 i to, co powiedziano o jaźni podświadomej na str. 213—216, 220—221.

jaźń podświadoma po swych dalekich krainach zaprowadzić nas może? Tutaj wkraczamy już w dziedzinę wierzeń oddzielnych i spotykamy mistycyzm, zachwycenia nawróceniowe, wedantyzm i transcendentalny idealizm, wyjaśniające monistycznie, że jaźń skończona łączy się z absolutną, zawsze bowiem stanowiła jedność z Bogiem, czyli z duszą świętą*. Tutaj też jawią się prorocy rozmaitych religii, opowiadający o swych widzeniach, głosach, zachwyceniach i objawieniach, na których każdy z nich wiarę swą opiera.

Ci z nas, którzy sami nie byli zaszczyceni takimi objawieniami szczególnymi i stoją na zewnątrz ich, nie mają — przynajmniej w tej chwili — innego wyjścia jeno stwierdzić, że oddzielne objawienia prowadzą do rozbieżnych lub nawet do zwalczających się nawzajem doktryn teologicznych, a tym samym nie wydają rezultatów ustalonych. Możemy teraz budować sobie religię bądź na którymś z objawień, bądź też — przyjąwszy panteizm monistyczny — założyć ją na niemistycz-

* Patrz str. 389.

A oto jeszcze jeden wyraz tego poglądu: „Jeśliby ten pokój był ciemny od lat tysiąca i weszlibyście płacząc i wołając «O ciemność — ciemność!» — czy od tego zniknęłaby ciemność? Ale wnieście światło lub zapalcie zapałkę, a światło przyjdzie natychmiast. Podobnie, czy sądzicie, że wiele dobrego wyniknie z narzekania: «O jakże dużo zła, jak dużo błędów popełniłem w życiu?» Nie potrzeba żadnego ducha, aby nam to powiedział. Wnieście światło, a zło zniknie natychmiast. Wzmocnijcie przyrodę rzeczywistą, zbudujcie sami siebie, zbudujcie promiennego, jaśniejącego, zawsze czystego — wywołajcie to samo w każdym, kogo spotkacie. Chciałbym, aby każdy z nas doszedł do takiego stanu, że spotkawszy najobrzydliwszą istotę ludzką widziałby Boga w niej i zamiast potępiać — powiedziałby: «Wstań, promienny, wstań, zawsze czysty, wstań, który nie masz początku ni końca, wstań, wszechmocny, i przejaw swą istotę!»... To jest modlitwa najwyższa, której uczy Advaita. Przypomnij sobie, kim jesteś — oto modlitwa jedyna... Po co człowiek wychodzić ma gdzieś na zewnątrz w poszukiwaniu Boga? On jest twoim biciem serca i tylko w nieświadomości brałeś go za coś zewnętrznego. On najbliższy ze wszystkiego bliskiego, rzeczywistość mego życia, ciało moje i dusza moja. Oto prawdziwa przyroda wasza. Potwierdzajcie to, ujawniajcie to. Nie w celu doskonalenia się; już jesteście doskonali. Każda myśl dobra i każdy czyn dobry jest tylko jakby rozdzieraniem zasłony, poza którą ukazuje się czystość. Nieskończoność, Bóg — wiekuisty Podmiot wszystkiego, wiekuisty Świadek wszechświata, twoja własna Jaźń. Poznawanie go jest jakby stopniem niższym, degradacją. Już tym jesteśmy; jakżeż to poznawać?" — *Swami Vivekananda*, Addresses Nr XII, „Practical Vedanta", IV, str. 172—174 (London 1897) — i wykłady pt. „The Real and the Apparent Man", p. 24.

nej konstrukcji myślowej. Czyniąc taki wybór korzystamy jedynie z przysługującej nam wolności osobistej i usiłujemy mieć religię możliwie najdokładniej zadowalającą nasze wymagania osobiste, pomiędzy którymi intelektualne zajmują miejsce bodaj decydujące. Jakkolwiek zagadnienie religijne jest przede wszystkim zagadnieniem życia lub nieżycia w dziedzinach wyższych, do których prawo wstępu otrzymujemy jako dar, przecie to podniecenie duchowe, w którym dar wydaje się czymś rzeczywistym, często póty nie występuje, póki nie zostaną poruszone pewne szczególne dla danej jednostki poglądy lub pojęcia, póki — jak mówiliśmy — nie przyjdą one do siebie*. Widzimy więc, że nasze poglądy są czymś zasadniczym dla naszej religii indywidualnej. Wynika z tego dalej, że różnorodność wierzeń i poglądów oddzielnych jest czymś koniecznym i że powinniśmy do nich wszystkich odnosić się uprzejmie i tolerancyjnie, jeśli tylko pomiędzy sobą nie przekraczają one granic tolerancji. A powiedziałem już gdzie indziej, że wierzenia osobiste są bodaj czymś najcenniejszym i najbardziej interesującym w każdym człowieku.

Jeśli teraz odgarniemy wierzenia oddzielne, ograniczając się wyłącznie do rzeczy najogólniejszych i podstawowych, musimy stwierdzić, *że świadoma jaźń jest dalszym ciągiem bez miary obszerniejszej nieświadomej, ujawniającej się*

* Oto przykład osoby będącej od urodzenia pod działaniem pojęć chrześcijańskich, która jednak przeżyła doświadczenie zbawcze dopiero wówczas, gdy pojęcia te przyszły odziane w formuły spirytystyczne:

„Mogę powiedzieć, że spirytualizm zbawił mnie. Objawił mi się w krytycznej chwili życia: nie wiem, co poczęłabym bez niego. Nauczył mnie odrywać się od rzeczy światowych i umieszczać swą nadzieję w tym, co nadejść miało. Dzięki niemu nauczyłam się patrzeć we wszystkich ludzi, nawet w najbardziej przestępnych, nawet w tych, od których cierpiałam najwięcej, w tych braci mych nierozwiniętych, którym winna byłam pomoc, miłość i przebaczenie. Nauczyłam się, że nie wolno mi nigdy stracić panowania nad sobą, nikim nie wolno mi pogardzać i za wszystkich modlić się należy. Nade wszystko nauczyłam się modlić. Jakkolwiek mam tu jeszcze wiele do nauczenia się, modlitwa przynosi mi coraz więcej siły, pocieszenia i pokrzepienia. Czuję wyraźniej niż kiedy bądź, że uczyniłam zaledwie parę kroków na długiej drodze postępu; spoglądam jednak na nią bez obawy, ponieważ pewna jestem, że kiedyś wszystkie moje wysiłki będą wynagrodzone. Tak więc spirytualizm posiada wielkie — naprawdę pierwszorzędne — znaczenie w moim życiu". — Ze zbiorów Fluornoy.

w zbawczych doświadczeniach religijnych, których treść podług mnie nie jest złudzeniem, lecz prawdą obiektywną — byleby tylko rzeczywiście była doświadczalna *.

Pozostaje mi tylko przedstawić wam swój własny pogląd na jaźń rozszerzoną, czyli swoją własną wiarę osobistą. Przewidując, że niejednemu z was wyda się ona czymś słabym, z góry proszę o tyleż pobłażliwości, ile sam jej mam dla każdego z waszych wierzeń osobistych.

Zdaje mi się, że dalsze granice naszej istoty pogrążone są w zupełnie innych wymiarach istnienia niż świat zmysłowy i dostępny rozumowi. Nazwijcie to dziedzinami mistycznymi lub nadnaturalnymi, jak się wam podoba. Skoro w tych dziedzinach rodzą się nasze bodźce idealne (a większość ich stamtąd właśnie pochodzi, ponieważ spostrzegamy je dopiero wtedy, gdy władają nami, i nie możemy powiedzieć, jaką drogą przyszły do nas), należymy do tej dziedziny bodaj ściślej niż do świata widzialnego, albowiem należymy tam, gdzie należą nasze ideały. A owe dziedziny niewidzialne nie są tylko idealne, bo wywołują skutki na tym świecie. Gdy znosimy się z tymi dziedzinami, nasza skończona (doczesna) osobowość podlega pewnemu działaniu, zostajemy zmienieni na ludzi nowych i — co za tym idzie — zmienia względnie odradza się nasze postępowanie w świecie naturalnym **. To zaś, co

* Wpływ „Ducha Świętego", słusznie zwanego „Pokrzepicielem", jest sprawą doświadczenia nie mniej rzeczywistego niż np. doświadczenia elektromagnetyczne. — *W. C. Brownell*, „Scribner's Magazine", vol. XXX, p. 112.

** Że sprawa otwierania się wzajemnego, zwana inaczej modlitwą, jest czymś zupełnie określonym dla pewnych osób, to ujawnia się dostatecznie z wykładów poprzednich. Dodaję jeszcze jeden przykład, aby wzmocnić wrażenie na czytelniku:

„Można nauczyć się przekraczać te granice (myśli skończonej) i dowolnie czerpać siłę i mądrość... Istnienie boskie poznawane jest w doświadczeniu. Zwrot ku poziomowi wyższemu jest wyraźnym aktem świadomości. Nie jest to bynajmniej jakieś doświadczenie niejasne, mgliste lub półświadome. To nie ekstaza ani nie trans. To nie nadświadomość w znaczeniu wedantycznym. Zawdzięczamy to bynajmniej nie autohipnozie. Jest to zupełnie spokojne, zdrowe, rozumne i nic nadzwyczajnego w sobie nie mające przepływanie świadomości od zjawisk postrzegania zmysłowego do zjawisk wizjonerskich (seership), od myśli osobistych do dziedziny wyraźnie wyższej... Tak np. gdy jaźń niższa jest nerwowa, niespokojna, napięta, można w ciągu paru chwil

wywołuje zmiany w jakiejś rzeczywistości, samo musi być rzeczywistością, stąd czuję, że nie posiadamy filozoficznego usprawiedliwienia do nazywania nierzeczywistym niewidzialnego czy mistycznego świata.

Bóg — przynajmniej dla nas chrześcijan — jest imieniem owej istności najwyższej *. Tak też w dalszym ciągu będę ją nazywał. Z Bogiem znosimy się nieustannie i ku najwyższym celom własnym zmierzamy wówczas, gdy swe serce otwieramy jego wpływom. Cały wszechświat, przez swe cząstki, będące naszymi osobami, rzeczywiście zwraca się ku dobru lub ku złu — zależnie od tego, czy spełniamy rozkazy Boże, czy też wymykamy się spod nich. Sądzę, że dotąd wszyscy zgadzają się ze mną, boć wyraziłem tylko instynktowną ludzką wiarę w to, że Bóg rzeczywiście istnieje, skoro ujawnia się w skutkach rzeczywistych.

Dotychczas poznaliśmy te skutki wyłącznie w ośrodkach energii osobistej różnych ludzi, wiara jednak ludzi religijnych sięga znacznie dalej. Sądzą oni (lub „wiedzą", jeśli są mistykami), że nie tylko oni sami, lecz cały „świat boży" z jego mnóstwem istot żyje bezpieczny w ojcowskich rękach bożych; nie wątpią, że w pewnym znaczeniu czy w pewnych wymiarach wszyscy będziemy *zbawieni* — i to pomimo „bram piekielnych" i złud ziemskich. Istnienie Boga jest tu rękojmią idealnego i nieprzemijającego porządku rzeczy. Nauka powiada, że świat widzialny może kiedyć spalić się i zmarznąć; lecz i to wchodzi w boski porządek i można być pewnym, że dawne ideały gdzieś w innych warunkach odżyją na nowo. Tak więc póki Bóg istnieje, tragedia jest tylko chwilowa i czę-

zmusić ją do uspokojenia się. A nie dzieje się to wyłącznie za sprawą jakiegoś słowa. Powtarzam — nie jest to hipnotyzm. Dzieje się to za sprawą siły. Czuje się tak wyraźnie ducha pokoju, jak upał w dzień letni. I siła może być użyta niemniej niezawodnie, jak przez skupienie za pomocą soczewki promieni słonecznych zapalić możemy drzewo". („The Higher Law", vol. IV, pp. 4, 6, Boston, sierpień 1901).

* Transcendentaliści lubią termin *naddusza* (Over-soul), zwykle jednak używają go w znaczeniu intelektualistycznym, rozumiejąc pod nim jedynie środek obcowania. „Bóg" jest zarówno sprawcą przyczynowym, jak środkiem obcowania — i to właśnie mam na myśli.

ściowa i rozbicie się okrętu świata nigdy nie jest czymś ostatecznym. Wydaje mi się, że dopiero po uczynieniu tego dalszego kroku, to jest po przyznaniu Bogu działania obiektywnego na całość świata, religia wyzwala się z pierwotnego doświadczenia podmiotowego i wprowadza hipotezę rzeczywistą. Hipoteza naukowa zaś tylko wtedy jest płodna, gdy sięga dalej niż te zjawiska, dla których wytłumaczenia utworzono ją. Póki więc Bóg oznacza tylko składnik doświadczenia „jedni", przeżywanego przez człowieka, nie może on być hipotezą użyteczną — i aby usprawiedliwić naszą ufność bezwzględną i poczucie pokoju, musi wejść w stosunki szersze, kosmiczne.

Twierdzenie, że Bóg, którego poznajemy w doczesnych przeżyciach jaźni podświadomej, jest tożsamością z wiekuistym Bogiem władcą świata, uznać musimy jedynie za wybitne wierzenie osobiste, za mniemanie. Wierzenie to jednak jest podstawą religii niemal wszystkich ludzi. Wielu z nas usiłuje wprawdzie oprzeć je na własnej filozofii, w rzeczywistości przecie zachodzi sprawa odwrotna i raczej filozofia rzeczywiście opiera się na tej wierze. Wynika z tego, że religia w pełni wykonywania swych zadań — jak to już niejednokrotnie widzieliśmy — bynajmniej nie sprowadza się do nowego oświetlenia faktów, skądinąd już nam danych, że nie jest tylko namiętnością, jak np. miłość, która różowym światłem oblewa cały już nam znany świat, lecz jest krynicą faktów zupełnie nowych. W religijnym poglądzie na świat nie mamy do czynienia z dawnym światem materialistycznym, który tylko nieco inaczej wypowiada się, lecz ze światem o innym *przyrodzonym układzie wewnętrznym*. W świecie tym zachodzą nie znane gdzie indziej przypadki i innego też postępowania wymaga on od człowieka.

Znakomita większość ludzi przybiera w stosunku do religii taką właśnie „pragmatyczną" postawę. Powstawiali oni cudy w przyrodzony bieg zdarzeń i wznieśli niebo poza grobem. Jedynie metafizykom transcendentalnym wydaje się, że do zwykłego biegu zjawisk można nic rzeczywistego nie dodawać ani nic odeń nie odejmować i że wystarczy nazwać go wyrazem ducha absolutnego, aby świat ten zasłużył sobie na miano boskiego. Podług mnie ujęcie pragmatyczne jest dużo głębsze. Nadaje ono religii duszę i ciało i domaga się swego własnego, we własny sposób zgrupowanego zbiorowiska faktów. Czym są te fakty poza falami energii w stanie wiary i w stanie modlitwy — powiedzieć bym nie umiał. Moje wierzenie osobiste mówi mi tylko, że one istnieją. Całokształt mego wykształcenia przekonywa mnie, że świat naszej dzisiejszej świadomości jest tylko jednym z wielu innych światów świadomości; że owe światy zawierać muszą doświadczenia posiadające znaczenie również dla życia naszego. Jakkolwiek szeregi doświadczalne naszego świata zwykle zupełnie oddzielone są od tamtych, przecie stykają się w pewnych punktach szczególnych, a wówczas napływają do nas fale energii wyższej. Wydaje mi się, żem zdrowszy i prawdziwszy sam w sobie, gdy w swych skromnych granicach wierny jestem temu swemu wierzeniu. Mógłbym oczywiście przyjąć postawę sekciarsko-naukową i wyobrazić sobie, że całość wszechrzeczy zamyka się w granicach zjawisk zmysłowych i praw naukowych. Wówczas jednak niechybnie usłyszałbym ten głos wewnętrzny, o którym mówi W. K. Clifford; głos ten szyderczo szepce wyraz „głupstwo". Boć blaga zawsze jest blagą, choćby nosiła nazwę naukową, a całość ludzkich przeżyć i doświadczeń zmusza mnie do wyjścia poza ciasne granice naukowe. Nie ulega wątpliwości, że świat rzeczywisty jest dużo bardziej złożony, niż to wydaje się naukom przyrodniczym. Tak więc zarówno ze względów obiektywnych, jak i subiektywnych zmuszony jestem pozostać przy wypowiedzianym przekonaniu. A kto wie, czy wierność naszym własnym przekonaniom nie jest czynnikiem pomagającym Bogu do tym skuteczniejszego spełniania swych wielkich zadań?

DOPISEK

Pisząc wykład ostatni tak bardzo starałem się o prostotę, iż boję się, czy memu ogólnemu stanowisku filozoficznemu nie dałem podstawy zbyt szczupłej i czy przez to wykład nie stał się niezrozumiały dla niektórych czytelników. Dlatego dodaję ten epilog, który będzie możliwie krótki. W dziele następnym będę miał możność obszerniejszego, a tym samym jaśniejszego wyłożenia swego stanowiska.

Na polu takim, jak nasze, nie można spodziewać się oryginalności, od dawna już bowiem dano tu wyraz literacki wszystkim możliwym postawom i usposobieniom i każdy nowy pisarz od razu jest zaliczony do jakiejś dawno znanej rubryki. Jeślibyśmy rozdzielili wszystkich myślicieli na naturalistów i nadnaturalistów, to niewątpliwie razem z większością filozofów znalazłbym się między nadnaturalistami. Należy jednak rozróżniać nadnaturalizm prosty od szkolnego; otóż większość filozofów dzisiejszych zaliczyć można do nadnaturalistów szkolnych. I jeśli nawet nie uważają się za prawowiernych idealistów transcendentalnych, to przynajmniej w tym zgodni są z kierunkiem kantowskim, że jestestwa idealne wyłączają z oddziaływania przyczynowego na bieg zjawisk. Nadnaturalizm szkolny jest uniwersalistyczny, a prostą odmianę nadnaturalizmu może najlepiej byłoby nazwać nadnaturalizmem cząstkowym. Chadza on razem z tą starą teologią, o której mówimy dzisiaj, że panuje wyłącznie ludziom niewykształconym, i którą spotyka się między spóźnionymi

profesorami obalonego przez Kanta dualizmu. Nadnaturalizm ten przyjmuje cuda i kierownictwo opatrznościowe i nie widzi trudności intelektualnej w pomieszaniu świata idealnego z rzeczywistym; nie razi go wstawianie wpływów z dziedzin idealnych pomiędzy siły przyczynowo określające szczegóły świata rzeczywistego. Patrząc na to nadnaturalizm szkolny sądzi, że tamten miesza różne wymiary istnienia. Podług nadnaturalistów szkolnych świat idealny nie wywiera działania przyczynowego i nigdy w punktach oddzielnych nie wdziera się do świata zjawiskowego. Ich świat idealny to nie świat samych faktów, lecz jedynie znaczenia faktów; jest to punkt widzenia, z którego sądzi się fakty. Należy on do innej — „ologii" i przebywa w innych rozmiarach niż te, do których odnoszą się sądy egzystencjonalne. Nie może on zejść na niziny doświadczenia i cząstkowo wtrącić się pomiędzy oddzielne ogniwa przyrody — jak to przyjmują np. ci, którzy wierzą w pomoc boską i w odpowiedź na modlitwy.

Pomimo tego, że nie mogę być wyznawcą ani chrystianizmu ludowego, ani teizmu scholastycznego, wierzę, że kiedy obcujemy duchowo z ideałem, spływają na świat nowe siły i jakiś nowy podział rzeczy zachodzi tu na ziemskim padole. To wyznanie moje zapewne postawi mnie w szeregu nadnaturalistów cząstkowych, czyli owych prostaczych. Wydaje mi się, że nadnaturalizm uniwersalistyczny zbyt łatwo poddaje się naturalizmowi. Ujmuje on fakty fizyczne ze strony wartości zewnętrznej i pozostawia prawa życia takimi, jakimi widzi je naturalizm, nie żywiąc najmniejszej nadziei zmienienia ich, gdyby ich owoce okazały się złymi. Nadnaturalizm ten chętnie oddaje się uczuciom podziwu i czci dla całości świata, że jednak nie są one dlań czymś koniecznym, tego dowodzi istnienie pesymizmu systematycznego. Wydaje mi się, że w tym uniwersalistycznym sposobie ujmowania świata idealnego istota religii praktycznej gdzieś się ulatnia. Zarówno ze względów instynktowych, jak logicznych trudno mi uwierzyć w istnienie takich zasad, które nie wywoływałyby żadnych

zmian w faktach*. Atoli wszystkie fakty są faktami szczegółowymi i podług mnie cała ważność zagadnienia istnienia Boga polega na tych następstwach, które istnienie to pociąga za sobą dla jednostek ludzkich. Wydaje mi się rzeczą nie do przyjęcia, aby istnienie Boga nie wpłynęło na zmianę żadnego szczegółu w naszych doświadczeniach; a przecie ku temu właśnie (przynajmniej w zasadzie) zmierza nadnaturalizm szkolny. Twierdzi on, że Absolut wchodzi w stosunek tylko z całością doświadczenia i nie zniża się do żadnych szczegółów.

Nie znam buddyzmu, mówię o nim z zastrzeżeniem i jedynie w celu dokładniejszego opisania mego ogólnego punktu widzenia; w zasadzie jednak zgadzam się z doktryną Karmy taką, jak ją pojmuję. Wszyscy nadnaturaliści zgadzają się, że fakty podlegają wyrokom pewnego prawa wyższego. Dla buddyzmu jednak, w moim rozumieniu go, i dla religii w ogóle — jeśli nie jest osłabiona przez metafizykę transcendentalną — słowo „wyrok” nie ma znaczenia tej akademicko-platońskiej oceny, o której mówi wedantyzm i spółczesne systemy absolutystyczne. Przeciwnie, niesie on z sobą *wykonanie*, jest zarówno *in rebus*, jak *post rem* i działa przyczynowo jako jeden z czynników. Wszechświat pojęty jest tu po prostu gnostycznie, tylko w innych terminach. Pogląd jednak, że wyrok i jego wykonanie jednoczesne jest poglądem nadnaturalizmu proste-

* Idealizm transcendentalny podnosi wprawdzie z naciskiem, że jego świat idealny sprawia tę różnicę, iż fakty *istnieją*. Posiadanie w ogóle świata rzeczywistego zawdzięczamy Absolutowi. Atoli sedno sprawy leży właśnie w świecie rzeczywistym. Cały świat jest tą jednostką najdrobniejszą, którą Absolut może się zajmować, a tymczasem praca naszego ducha wewnątrz tego świata może z powodzeniem odbywać się tylko w odniesieniu do punktów oddzielnych. Nasze trudności i nasze ideały są to wszystko rzeczy cząstkowe, Absolut zaś nie pomaga nam w żadnej pracy cząstkowej. Wynika z tego, że wszystkie wysiłki i dążenia naszych dusz są spóźnione. Należało nam mówić wcześniej, należało modlić się o świat całkiem inny, zanim ten jeszcze narodził się. „Zabawny jest — mówił mi jeden z przyjaciół — widok tego kąta bez wyjścia, w który zapędziła się myśl chrześcijańska, z jej Bogiem niezdolnym do podniesienia najmniejszego ciężaru, nie mogącym ulżyć nam żadnego brzemienia osobistego i stojącym równie dobrze po stronie naszych nieprzyjaciół, jak po naszej własnej. Czyż to nie rozwój wstecz od Boga z psalmów Dawidowych?”

go, wynika z tego, że tom ten w ogóle musimy zaliczyć do wyrazów tej wiary.

Stawiam sprawę tak jaskrawo, ponieważ bieg myśli w kołach akademickich jest mi przeciwny i czuję się w pozycji człowieka, który co rychlej musi uciekać przez otwarte drzwi, jeśli nie chce, aby mu je zamknięto. Pomimo tego, że nadnaturalizm cząstkowy tak razi panujące dzisiaj upodobania intelektualne, sądzę, że bezstronne zbadanie go i zupełne wyprowadzenie wszystkich jego metafizycznych następstw wykazałoby, że jest to hipoteza czyniąca zadość największej liczbie uprawnionych wymagań. To zresztą wkracza już w plan innych książek; tutaj chodzi mi tylko o wskazanie czytelnikowi filozoficznemu grupy, do której należę.

Jeśliby kto zapytał o te różnice rzeczywiste, które zależne są od istnienia Boga, muszę powiedzieć, że nie posiadam tu żadnej hipotezy oprócz tego, co bezpośrednio nasuwa się na myśl ze zjawisk „modlitewnego obcowania z bóstwem”, a szczególnie wówczas, kiedy w zjawiskach tych biorą udział pewne rodzaje wtargnięć z dziedziny podświadomej. W zjawiskach tych wydaje się, że coś idealnego, co z jednej strony jest częścią nas samych, a w innym znaczeniu nie jest nami, rzeczywiście wywiera wpływ, podnosi nasz ośrodek energii osobistej i wywołuje skutki odrodzeńcze, niemożliwe do osiągnięcia w inny sposób. Skoro zaś tak jest, to istnieje szerszy świat bytu niż ten, który znamy świadomością codzienną; skoro istnieją siły działające na nas tylko w pewnych warunkach i skoro działanie ich ułatwia rozwarcie drzwi podświadomości — to mamy w tym wszystkim pierwiastki teorii, ku której skłaniałyby nas zjawiska życia religijnego. Zjawiska te są dla mnie czymś tak ważnym, że przyjmuję podsuwaną przez nie hipotezę i — przynajmniej w tym miejscu — powiadam, że wygląda to tak, jak gdyby jakieś siły pozaświatowe — nazwijcie je Bogiem, jeśli chcecie — wywoływały skutki bezpośrednie w świecie przyrodzonym, do którego należy pozostała całość naszego doświadczenia.

Zdaje mi się, że większość z was zapytana o tę różnicę w faktach przyrodzonych, którą sprowadza istnienie Boga, wskazałaby zapewne na nieśmiertelność osobistą. Rzeczywiście, religia dla olbrzymiej większości ludzi oznacza nieśmiertelność i nic poza tym. Bóg jest twórcą nieśmiertelności; i kto wątpi o nieśmiertelności, ten bez dalszego posłuchiwania go zaliczony jest do ateistów. W wykładach swoich nic nie mówiłem o nieśmiertelności i wierzę w nią, dla mnie bowiem to punkt drugorzędny. Jeśli ideały nasze sięgają w wieczność, nie widzę, dlaczego mielibyśmy martwić się z powodu powierzenia pieczy nad nimi innym rękom. Pomimo to jednak współczuję gorącemu pragnieniu nieśmiertelności osobistej i waham się w tym starciu pobudek tak niejasnych i tak szlachetnych. Wydaje mi się, że tutaj właśnie powinniśmy odwołać się do świadectwa faktów. A podług mnie brak faktów dowodzących „powrotu duchów" — jakkolwiek żywię najwyższe uznanie dla pracowitych usiłowań Myersa, Hodgsona i Hyslopa i ich wnioski zrobiły na mnie pewne wrażenie. Pozostawiam więc zagadnienie to otwartym, ograniczając się tylko do powyższych paru słów wyjaśnienia, dlaczego w książce tej nie wspomniałem o nieśmiertelności.

Siła idealna, z którą czujemy się w związku, czyli „Bóg" ludowy, jest zarówno przez profanów, jak przez filozofów obdarzana pewnymi z tych atrybutów metafizycznych, z którymi tak pogardliwie obszedłem się w wykładzie o filozofii. Powszechnie przyjmuje się, że jest on „jeden i jedyny" i że jest „nieskończony"; pojęcie wielu bogów skończonych uchodzi za coś niegodnego uwagi, a tym mniej — logicznego rozwinięcia. Pomimo to, gwoli jasności, czuję się obowiązanym powiedzieć, że takie doświadczenie religijne, jakie poznaliśmy, nie może być uznawane za bezsprzeczne oparcie dla wiary w nieskończoność bóstwa. Niewątpliwie świadczy ono tylko o tym, że doznajemy związku z *czymś* szerszym, niż sami jesteśmy, i że w związku tym znajdujemy ukojenie najwyższe. Filozofia, namiętnie prąca ku jedności, i mistycyzm, posiadający skłonności monoideistyczne, dążą ku krańcom i utożsamiają to coś z jedynym Bogiem, ze wszystko obejmującą duszą świata. A szanujące ich autorytet — mniemanie powszechne — idzie za tym przykładem.

Tymczasem wydaje mi się, że potrzebom praktycznym i doświadczeniom religijnym czyni zadość wiara w istnienie poza każdym człowiekiem i w ciągłości z nim potęgi szerszej, przyjaźnie usposobionej dla człowieka i jego ideałów. Wszystko, czego wymagają fakty, mieści się w powiedzeniu, że potęga ta musi być inna i szersza niż nasza jaźń świadoma. Wystarczy tu co bądź szerszego, byleby tylko najbliższe nasze kroki powierzyć mu można było. To coś nie potrzebuje być ani nieskończone, ani jedyne. Mogłoby ono być tylko jakąś szerszą i bardziej boską jaźnią niż jaźń doczesna, która byłaby tamtej wyrazem spaczonym; wszechświat w takim razie byłby zbiorem takich jaźni o rozmaitym stopniu pojemności, lecz bez urzeczywistnienia gdzie bądź jedności absolutnej *.

W ten sposób powrócilibyśmy do pewnego rodzaju politeizmu. Politeizmu tego nie bronię teraz, ponieważ jedynym moim zamiarem jest danie świadectwa doświadczeniu religijnemu we właściwych mu granicach. (Patrz str. 122—123).

Zwolennicy poglądu monistycznego zarzucą temu politeizmowi (który zresztą zawsze był i jest wyrazem religii ludzi zwykłych), że póki nie ma Boga, wszystko obejmującego, posiadamy zawsze tylko niedoskonałą rękojmię bezpieczeństwa. Jedynie w Absolucie *wszystko* jest zbawione. Jeśli zaś są różni bogowie, z których każdy dba tylko o swój dział, część z nas znajdzie się poza opieką boską i pociecha religijna nie będzie wówczas całkowita. Wracamy tu do tego, co mówiliśmy na str. 122—124 o możliwości istnienia części wszechświata, skazanych na zagładę nieodwołalną. Zwykły zdrowy rozum jest tu mniej wymagający niż filozofia i mistycyzm i godzi się z pojęciem świata częściowo zbawionego i częściowo potępionego. Zwykły moralistyczny stan umysłu uzależnia zbawienie świata od powodzenia składających go jednostek. Rze-

* Pojęcie to podaję w swej pracy „Ingersoll Lecture On Human Immortality", London and Boston 1899.

czywiście najpowszechniejszym pojęciem jest ujęte ogólnikowo zbawienie częściowe i warunkowe; trudność powstaje tylko przy określaniu szczegółów. Są nawet ludzie dość bezinteresowni, aby godzili się pozostać w nie zbawionej części świata, byleby tylko mieli przeświadczenie, że zwycięży sprawa, której są oddani — właściwie zdolny jest do tego każdy z nas, gdy działają w nim dostatecznie silne podniecenia czynne. Sądzę, że — koniec końców — filozofia religii poważniej niż dotąd zajmie się hipotezą pluralistyczną. W każdym razie z punktu widzenia praktycznego powiedzieć możemy, że mamy możliwość zbawienia, że *prawdopodobieństwo* zbawienia jest dostateczne. A nic nie jest tak znamienne dla natury ludzkiej, jak dążność do liczenia na prawdopodobieństwo, na szczęśliwy układ warunków. Prawdopodobieństwo wygranej — jak mówi Edmund Gurney — stanowi całą różnicę pomiędzy życiem płynącym w tonie rezygnacji i życiem brzmiącym nadzieją. Wszystko to jednak jest zbyt krótkie i mogę tylko tyle powiedzieć, że w innej książce powrócę do tej samej sprawy.

SKOROWIDZ NAZWISK

